Problemas del pasado americano

Tomo II Colonización y religiosidad



Dora Sierra Carrillo
COORDINADORA

Problemas del pasado americano

Tomo II
Colonización y religiosidad

Científica

Colección Etnohistoria

•

serie memorias

Problemas del pasado americano

Tomo II
Colonización y religiosidad

Dora Sierra Carrillo
Coordinadora

Congreso Internacional de Etnohistoria Americana
Comisión organizadora del congreso:
Emma Pérez-Rocha, Eduardo Corona Sánchez y Dora Sierra Carrillo

Organización de mesas y selección de materiales:
Beatriz Braniff Cornejo (†), Eduardo Corona Sánchez, Gilda Cubillo Moreno, Carlos García Mora, Celia Islas Jiménez, María Teresa Neaves, Emma Pérez-Rocha, María Teresa Sánchez Valdés, Teresa Eleazar Serrano Espinosa, Dora Sierra Carrillo, Lourdes Suárez Diez y Rafael Tena

Comisión de Publicaciones
de la Dirección de Etnohistoria:
María Teresa Neaves, Cuauhtémoc Velasco Ávila,
Guadalupe Suárez Castro y Ada Lilia Magaña Castillo

Dirección de Etnohistoria
2015

SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Sierra Carrillo, Dora, coord.
Problemas del pasado americano. Tomo II. Colonización y religiosidad [recurso electrónico] / coord. de Dora Sierra Carrillo. – México : Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Histoia, 2020.
p. : il. – (Colec. Etnohistoria, Ser. Memorias)
Notas: url
ISBN: 978-607-539-454-1 (tomo II)
ISBN: 978-607-539-452-7 (obra completa)

1. México – Historia – Conquista, 1519-1540 – Congresos 2. Indios de México – Religión – Congresos 3. México – Historia – Colonia, 1540-1810 – Congresos I. t. II. Ser

F1281 S789 t.2

Primera edición: 2019
Primera versión electrónica: 2020

Producción:
Secretaría de Cultura
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Imagen de portada: mapa de América, de Jodocus Hondius, realizado en 1640

ISBN: 978-607-539-454-1 (tomo II)
ISBN: 978-607-539-452-7 (obra completa)

Hecho en México





Índice

Presentación

La Dirección de Etnohistoria y la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) se dieron a la tarea de plantear y convocar al Congreso Internacional de Etnohistoria Americana Problemas del Pasado Americano que se realizó del 25 al 28 de octubre en la ciudad de Taxco de Alarcón, Guerrero. El objetivo fundamental de organizar una reunión de investigadores dedicados al quehacer etnohistórico fue crear un espacio de comunicación e intercambio académico con colegas mexicanos y extranjeros.

En este acto se rindió homenaje a estudiosos que hicieron valiosos aportes a la Etnohistoria como disciplina antropológica: Pedro Carrasco Pizana, Barbro Dahlgren de Jordan, Wigberto Jiménez Moreno, Carlos Martínez Marín, Jesús Monjarás-Ruiz y Perla Valle Pérez (†).

El congreso abordó diversos temas, algunos de los cuales presentados por ponentes magistrales: Dora Sierra habló sobre la "Dirección de Etnohistoria, su trayectoria académica, los investigadores y sus respectivos proyectos"; la "Tenencia de la tierra. Antecedentes prehispánicos y su desarrollo en los primeros años de la Colonia" fue presentada por Emma Pérez-Rocha; "Los alguaciles y la delincuencia en la Nueva España" fue el tema de María Luisa Pazos; Luis Barjau hizo referencia a "Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero en la península de Yucatán"; las "Plantas medicinales en el al-Andalus y su expansión a través del Atlántico" fue la materia de Expiración García; Ángeles Romero presentó los "Conflictos agrarios y documentos históricos. Un mundo en conflicto", y Sabino Arroyo expuso "El pasado-

presente desde la etnografía religiosa. Manejo del espacio cultural y las redes de poder en los Andes".

La respuesta de antropólogos e historiadores mexicanos, estadunidenses, ecuatorianos, peruanos, franceses y españoles, así como de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) fue gratificante. Las numerosas ponencias que se recibieron se analizaron e integraron en seis simposios:

1. Arqueología y etnohistoria
2. Los testimonios y las fuentes
3. La colonización
4. La religiosidad
5. La etnicidad y la organización de los pueblos
6. Las instituciones sociales y económicas

Cada simposio estuvo coordinado por dos investigadores de la Dirección de Etnohistoria, quienes llevaron a cabo todas las actividades previas al congreso y durante su realización.

Una vez presentados los trabajos, se solicitó a los participantes elaborar los artículos respectivos para preparar un proyecto editorial y publicar por vía electrónica e impresa todo este material, con el fin de dar a conocer a la comunidad académica los diversos planteamientos, retos, propuestas y avances en las investigaciones etnohistóricas dentro y fuera del territorio nacional.

Los materiales del congreso se dividieron en tres tomos: el primero recoge el artículo introductorio de Dora Sierra y las contribuciones correspondientes al tema Arqueología y etnohistoria; en el segundo se agruparon las aportaciones relativas a la colonización y religiosidad, y en el tercero, los trabajos que se ocupan de la etnicidad, organización de los pueblos y las fuentes documentales.

La colonización

Alguaciles, cuicos y aguilitas: ¿garantes del orden en el México colonial?*

*María Luisa Pazos Pazos***

Una de las características principales de la conquista y posterior colonización del continente americano fue la improvisación. ¿Cómo gobernar un nuevo mundo poblado de personas y cosas "nunca antes vistas"? Ante este reto los recién llegados echaron mano de sus antiguas tradiciones, costumbres y leyes. Todo podía hacerse a la manera de Castilla y a semejanza de las ordenanzas de ciudades como Madrid, Burgos o Sevilla. Sabemos que la justicia que se impartió en la Nueva España estaba inspirada en las reales cédulas, ordenanzas, provisiones y demás leyes que llegaron a componer la voluminosa recopilación de las Leyes de Indias.

Con el inicio de la vida cotidiana, en las ciudades de Indias fue evidente la necesidad de conseguir el orden y la seguridad que garantizaran el control de los actos delictivos y el cumplimiento de las leyes. Un ejemplo particularmente interesante es conocer la vida cotidiana de la primera ciudad española[1] fundada en América, retratada con particular énfasis en *La caída de Colón. El Juicio de Bobadilla.* El documento,

* Dedico este trabajo a la profesora Justina Sarabia Viejo, maestra, compañera y amiga. Mi formación como investigadora se la debo a ella. Su amor por América Latina, y en especial por México, le hacía interesarse en todos los temas ylas personas que los desarrollaban. Este artículo, así como las ordenanzas del ayuntamiento capitalino, forman parte de nuestras investigaciones en conjunto. Ella estará siempre en mi inspiración y en cada uno de los trabajos que logre realizar sin su presencia.

** Universidad de Santiago de Compostela.

[1] La Isabela, primera ciudad fundada en América por Cristóbal Colón, fue el intento inicial de organizar una ciudad a la manera occidental en América. Consuelo Varela e Isabel Aguirre, *La caída de Cristóbal Colón. El Juicio de Bobadilla*, p. 20.

encontrado por Isabel Aguirre y Consuelo Varela, permite conocer los primeros pasos y las dificultades para organizar la convivencia ciudadana. Entre los hombres que fueron escogidos "cuidadosamente" para ocupar cargos oficiales se encontraba el alguacil mayor, Pedro Fernández Coronel, a quien se le reconoce como "una suerte de jefe de la policía" que debía controlar el orden entre los 1 200 hombres que participaron en esta expedición. Gracias a este documento recientemente encontrado en el Archivo de Simancas puede vislumbrarse que el deterioro de la vida cotidiana de sus habitantes llegó a ser tan insoportable y difícil de administrar, que Colón señala: "ser gente perdida que había acudido a las Indias con el único propósito de enriquecerse sin trabajo ni pena [...] cegados por la codicia".[2]

Esta última palabra, "codicia", 200 años después, aparece recurrentemente en las cartas de "Los vasallos más leales del reino de México",[3] en las que denuncian a todos los funcionarios que con su ambición y avaricia acaparaban mercaderías, plata, telas, cueros y que, por último, especulaban con las harinas, ingrediente básico y fundamental de los alimentos para la población en las grandes ciudades. ¿Por qué se llegaba en muchas ocasiones a esta situación? ¿Quiénes impartían la justicia directamente entre sus habitantes? ¿Grandes personajes de la burocracia española?, ¿lo hacían ellos directamente?, o nombraban un teniente, que a su vez nombraba a otro, y ése a otro más, y así la jerarquía iba en descenso, hasta que sus componentes se acercaban a los capas más bajas de la sociedad o a la delincuencia común. Sabemos por experiencia que esas personas, mal pagadas y peor valoradas, no podían garantizar el orden ni la seguridad, por lo que es preciso apreciarlas más de cerca para conocer su situación y reflexionar en torno a los usos y costumbres coloniales, que, bien visto, perduran hasta la actualidad.

Para garantizar el orden existía en el virreinato de la Nueva España el cargo de alguacil, que realizaba la función policial en aquel tiempo: se encargaba de hacer cumplir las sentencias de las justicias ordinarias;

[2] *Ibid.*, p. 90.

[3] Cartas de "Los vasallos más leales del reino de México", Archivo General de Indias (en adelante AGI), Patronato, 226, N. R. 25.

según la institución que lo nombraba, obedecía al virrey, a la audiencia o a los gobernadores, y su autoridad se aplicaba a las disposiciones emitidas por las juntas de policía y, en el caso de que el ayuntamiento lo requiriera, debía hacer cumplir las ordenanzas municipales.

Para Guadalupe de la Torre,[4] garantizar el orden tenía que ver con la división y la parcialización del territorio urbano, necesarias para mantenerlo más seguro. Con la finalidad de organizar a los diferentes oficiales encargados de la seguridad pública, como el alguacil mayor o los alguaciles de corte, los representantes de la audiencia y el ayuntamiento nombraban una serie de tenientes menores, quienes a su vez se repartían las tareas que les correspondieran según su rango.

Los más cercanos al pueblo y quienes ejecutaban las detenciones en caso de delitos o denuncias eran los "cuicos"[5] y los "aguilitas",[6] términos que se decidió utilizar aquí después de releer *Los bandidos de Río Frío* y *La vida en México*,[7] puesto que los nombran en sus textos cuando narran hechos delictivos. Es realmente difícil obtener información sobre estos personajes menores, pero en la documentación del Archivo General de Indias (AGI) se encuentran "relaciones de méritos y servicios" e inventarios de todo tipo de funcionarios mayores y menores. Con el tiempo se irá reconstruyendo esta complicada red de cargos menores, que fueron creando a su vez una red de intereses y formas de vida que siguen marcando hasta hoy la cotidianidad de los oficiales de la policía mexicana. Estos funcionarios y sus auxiliares tenían autoridad para detener a los delincuentes sorprendidos en el momento de cometer un delito. Al principio restringieron su tarea policial sólo a la población

[4] Guadalupe de la Torre Villalpando, "Orden público y demarcación del territorio de la ciudad de México", pp. 181-190.

[5] "Cuico" es un término cuyo origen está a discusión. En México se utilizaba para referirse a la policía en un tono despectivo. Según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, podría derivar de una voz del náhuatl que significa "coger" o "prender"; o bien, según otros autores, de "cantar" (*cuicantli*, cantante), que puede hacer referencia a los serenos que cantaban las horas.

[6] Un "aguilita" es un agente de policía, y el término era utilizado desde el siglo XVIII. Joaquín García Icazbalceta, *Vocabulario de mexicanismos. Comprobado con ejemplos y comparado con los de otros países hispanoamericanos*, 1889, pp. 12 y 230.

[7] Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frío* y Madame Calderón de la Barca, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*.

española, pero con el paso del tiempo su labor se extendió a mestizos, indios y castas.

Los alguaciles mayores debían, además, vigilar la ciudad haciendo rondas nocturnas,[8] inspecciones que podían hacer por sí mismos o mediante los alguaciles menores, tenientes y auxiliares a los que habían nombrado. Su labor era secundada por otros funcionarios, como los alguaciles menores y de campo; éstos, con jurisdicción en los caminos, aduanas y almacenes de los pueblos aledaños, tenían que rendir cuentas de las pendencias que por juego o bebida se daban, así como acabar con los duelos, combatir a los negros cimarrones y capturar a los fugados, además de vigilar la cárcel. Para el ejercicio de sus funciones, desde el alguacilazgo se organizaban y realizaban rondas nocturnas con la participación obligada de los vecinos de reconocida honorabilidad. Su opinión en el cabildo era determinante para elegir a los alcaldes de la cárcel municipal y organizar la disciplina en esta dependencia.

En la Ciudad de México compartían la ejecución de la justicia dos alguaciles mayores, uno procedente de la audiencia —alguacil de corte— y otro del ayuntamiento; cada uno tenía su propia jurisdicción, ya que pertenecían a diferentes instituciones. Esto originó constantes conflictos en las demarcaciones entre dos territorios, de tal manera que el alguacil más fuerte o poderoso en la corte adquiría preeminencia sobre los de ciudades menores; esta situación se vio claramente reflejada en el motín de 1692 y en conflictos subsiguientes en la última década del siglo xvii, en ciudades como Tlaxcala, Texcoco y Celaya.[9]

[8] "Que los alguaciles mayores de las ciudades y sus tenientes tengan la misma obligación de rondar de noche los lugares públicos", Juan Manzano, *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*..., libro V, título VII, ley 8; "[...] Que estas rondas se hagan por lo menos una vez a la semana [...]", especifica en 1544 el visitador Francisco Tello de Sandoval en la ordenanza LXI, para los jueces, escribanos y alguaciles. Ismael Sánchez Bella, *Las visitas generales en la América española (s. xvi-xvii)*, p. 300.

[9] Alguaciles mayores había dos en la Ciudad de México, y tenían facultad para nombrar a los tenientes necesarios para la ejecución de la justicia. Juan Diez de la Calle, *Memorial y noticias sacras y reales de las Indias Occidentales*, Biblioteca Nacional de Madrid (bnm), ms. núm. 3023, p. 134. Sobre el oficio de alguacil mayor de la Ciudad de México, véase María Luisa J. Pazos Pazos, *El Ayuntamiento de la Ciudad de México*, pp. 87-98. Asimismo, María Luisa J. Pazos Pazos, "Una ciudad en crisis: el Ayuntamiento de México antes y después del motín de 1692", pp. 767-774. Para el estudio del famoso motín, véase Natalia Silva Prada, *La política de una rebelión indígena frente al tumulto de 1692 en la Ciudad de México*.

Es probable que esto sucediera también en las capitales de provincia, donde el cuerpo policial local tropezaba con el del gobernador y todos a su vez con los de las aduanas, registros de minas, caminos, entre otros.

Una de las principales funciones del alguacil mayor era vigilar los juegos y las diversiones que practicaban los vecinos de las ciudades.[10] Los más usuales eran los naipes y dados, pero también tablas, oca, biribís, cubiletes, corregüela, bolos, peleas de gallos, entre otros; las autoridades debían controlar las apuestas que se hicieran en el juego y mantener el orden público, especialmente cuando esas actividades se llevaran a cabo en locales o garitos frecuentados por tahúres y gente de mal vivir que provocaban riñas entre los jugadores. Las leyes prohibían los juegos de dados, y los de cartas eran tolerados siempre y cuando las apuestas no pasaran de 10 pesos por día.[11]

Era obligación del alguacil mayor velar por la moralidad de la vida ciudadana y que los pecados públicos no fueran demasiado evidentes en las plazas y calles de la capital novohispana.[12] Se les advertía, al tomar posesión de su cargo, que no aceptaran dinero ni regalos de las personas que estaban en la cárcel; tampoco podían tomar para sí el dinero de las apuestas ni ser cómplices de los tahúres y dueños de los tablajes.[13]

[10] VV.AA., *La rueda del azar: juegos y jugadores en la historia de México;* Juan P. Viqueira, *¿Relajados o reprimidos?: diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, 1987.

[11] María Justina Sarabia Viejo, *Las peleas de gallos en América: historia, tradición y actualidad*, pp. 57-80. Ángel López Cantos, *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. Las peleas de gallos y los juegos de pelota (bolos) fueron diversiones muy extendidas en el siglo xvii: "adquiriendo un carácter particular en el último cuarto de siglo, cuando el juego de los gallos aparece vinculado al asentista de naipes, el cual lo arrendaba a los particulares por tiempo de un año". María Justina Sarabia Viejo, *op. cit.*, 1995, p. 5.

[12] La ordenanza LXVII, dada por el visitador Tello de Sandoval, especifica los pecados públicos que los alguaciles deben perseguir: "[...] tengan especial cuidado de inquirir e saber por todas las vías si hay en la ciudad, algunos usureros, sortilegios y hechiceros, alcahuetes y amancebados públicos y mancebas de casados o de otras personas prohibidas en derecho y si hay jugadores y en que casas hay tableros públicos e se juega a juegos vedados, e si hay rufianes que tengan mujeres que ganan públicamente e otros pecados públicos para que informados de ello lo denuncien entre los alcaldes y otros jueces [...], so pena de diez mil maravedíes aplicados como dicho es y privación de oficio de alguacil que viniendo a su noticia lo disimulare de algún caso [...]" Ismael Sánchez Bella, *op. cit.*, p. 304.

[13] Juan Francisco de Montemayor y Córdova de Cuenca, *Recopilación sumaria, de*

La continua convivencia con los delincuentes generó que la corrupción se entrometiera inevitablemente en este oficio y que los alguaciles de segundo rango, en villas más pequeñas o los auxiliares de los propietarios de los alguacilazgos mayores, tuvieran unas atribuciones difíciles de definir, ya que, según ellos mismos indicaban, en muchas ocasiones participaron en el lucrativo negocio de las apuestas,[14] fueran éstas de naipes o de peleas de gallos, así como en la prostitución y algunos más.

Recuérdese aquí la interesante expresión "vivir en policía", como aplicación de unas normas de vida social occidental, aplicables en principio a las dos repúblicas: de españoles y de indios, y más tarde a todas las "razas" y grupos del virreinato mexicano.

La compraventa de este oficio se extendió por toda la Nueva España, de manera que para 1630 se habían vendido las varas de alguaciles de varias ciudades: Puebla, Cholula, Zacatecas, San Luis Potosí, Mérida, Chiapas, Guadalajara, Valladolid de Michoacán, Antequera de Oaxaca, Acapulco y Durango, en Nueva Vizcaya.[15] La aparición de alguaciles, mayores, menores, tenientes, auxiliares y demás cargos de excepción fue generalizándose. Aquí se darán ejemplos de algunos de estos casos que adaptan, a su manera, las Leyes de Indias, que siempre resultan más restrictivas en el papel que en la práctica.

Con la ilusión de algún día terminar esta investigación y conocer los nombres —e información de su desempeño— de todos los que ocuparon este oficio entre 1580 y 1620, gracias a los inventarios entregados al Consejo en las primeras dos décadas del siglo xvii, en este artículo se citarán algunos casos que evidencian la diferente posición y carácter de estos alguaciles, menores y mayores.

Así encontramos a Fernando Arias de Rivadeneira, juez repartidor de los indios en las minas de Taxco de 1608 a 1624, quien nombraba alguaciles para reclutar esa mano de obra en los pueblos: en su inventario menciona esta facultad y deja ver que tiene esclavos a los que enseñó a montar y le ayudan en su trabajo. Por sus propias palabras se

algunos autos acordados, de la Real Audiencia, y chancillería de la Nueva-España que rinde en la Ciudad de México…, t. I, 1678, pp. 5-7.

[14] VV.AA., *La rueda del azar*…, *op. cit*.

[15] Manuel Joseph de Ayala, *Diccionario de gobierno y legislación de Indias*, p. 186.

sabe que sus auxiliares eran conocidos como alguaciles y que entraban a las comunidades indígenas a reclutar tributarios para el "repartimiento" y que algunos de ellos eran esclavos negros a su servicio con atribuciones de auxiliares o alguaciles "cuicos" o "aguilitas". Así se ve aparecer un cuerpo policial improvisado de alguna manera por las autoridades locales, cuyos oficiales menores participan en la maquinaria del Estado virreinal. Al respecto, Fernando Arias de Rivadeneira apunta:

> Por el año pasado de 1606 entré a servir de gentil hombre de la cámara a el S. Virrey don Luis de Velasco que a la sazón estaba de vacante de vuelta del gobierno del Perú.[16] Por Julio de 1607 años entró en México a Gobernar la segunda vez. Hízome Juez Repartidor de las Minas de Taxco donde entré a 28 de febrero de 1608 hasta este día[17] no tuve caudal conocido, esta comisión no tiene salario salvo medio real que en confirmación de mi instrucción me daban los mineros cada semana por la saca de cada indio que les tocaba en el repartimiento, no me acuerdo con puntualidad que número de indios entraban en el dicho repartimiento, serian cuatrocientos cada semana. La saca de ellos en la forma referida monto cada año 1 800 pesos de ocho reales de los cuales con fe en mi instrucción daba a los mis alguaciles que los venían a traer de sus pueblos, por cada ocho indios, un real que viene a ser la cuarta parte de las sacas, de manera que por mi ocupación y trabajo, me quedaban cada año novecientos pesos.[18]

Leyendo entre líneas lo expuesto por el juez repartidor, queda claro que era costumbre fijar los salarios de los diferentes cargos de acuerdo con los resultados de su trabajo, pues no había sueldos prestablecidos ni se pedían cuentas claras a los funcionarios reales. Esto va introduciéndose de tal manera en la mentalidad de la gente que se consideran a sí mismos dueños de su cargo y, por lo tanto, beneficiarios de los productos que éste redituaba.

Se tenían diferentes tipos de funcionarios, algunos de ellos nombrados desde la metrópoli, otros en el virreinato, pero a todos se les

[16] No debe confundirse a este virrey, que gobernó tres veces entre Nueva España y el Perú, con su padre homónimo, virrey de la Nueva España entre 1550 y 1564.

[17] 3 de agosto de 1628.

[18] AGI, México, 259, núm. 20, f. 50.

informa que el valor de su oficio es acorde con lo que el cargo les permita ingresar, según indica el virrey marqués de la Coruña a un futuro alguacil mayor: "[…] ha dicho envía a V. M. Pedido signifique yo a V. M. la necesidad que padece entiendo cierto que aunque no pague pensión ninguna vivirá estrechamente por que la tierra esta mucho mas cara de lo que solía y hay menos aprovechamientos en ella […]".[19]

En el ramo de la extracción de minerales, el capitán Sebastián de Bohórquez, alguacil mayor de las minas de Zacualpan, refiere cómo obtuvo la vara de alguacil: "[…] tuve en dote y casamiento al casarme con María de la Pena que su padre Juan de la Pena compró […]" en almoneda para tal efecto en 3 600 pesos según consta en los títulos y recaudos que tengo de ello.[20]

Informa el alguacil mayor que no ha conseguido fortuna en el cargo, pero que los inmuebles adquiridos le permiten vivir de rentas y ser propietario en la mina de los Reyes de "dos picos" (o partes), situación que le facilita vivir con dignidad pese a su deuda de 100 pesos. Si los oficiales del consejo hubieran revisado este inventario, el alguacil Bohórquez no podría haber sido acusado de abusar en el ejercicio de su cargo.

En 1622 el alguacil mayor de las minas de Tultepec y su jurisdicción llevaba cuatro años ejerciendo el cargo que su padre le había comprado en real almoneda en 4 600 pesos de oro común. Matías Campuzano Barrionuevo, además de comprar el cargo, había aportado junto con su padre Felipe Campuzano:

> […] 4 casas de morada para cárcel, y cuatro pares de grillos y dos tobas y dos pares de esposas y una cadena grande toda de hierro […]
> Como bienes declaro,
> —dos caballos, dos sillas, dos frenos y una espada, daga y un arcabuz y un coleto de gamuzas con valor de 200 p. de oro.
> —Menaje de casa vestidos, ornato etc. 300 p.
> —Debo a particulares 2 370 pesos.

[19] Cartas del virrey conde de la Coruña, AGI, México, 20, N. 85.
[20] AGI, México, 259, núm. 34.

> Hipotecado en su oficio, de manera que quitando lo de arriba tiene por sus bienes le darían 2 700 pesos, con esto se hace idea de lo que costo y lo que se gana con el oficio […] pues las minas van en disminución y en general las cosas van a peor [...][21]

No todos alcanzaban fama y fortuna, pues los oficios menores no reportaban necesariamente grandes beneficios, como explicó en su tiempo Juan de Aguilera, portero de la Sala del Crimen y, según declara en su inventario, fue durante cuatro años alguacil del consulado. Explica que no pudo juntar, con los ingresos que le reportaban sus oficios, la dotación de 1 000 pesos que le correspondían por su cargo: "Se declara pobre con cinco hijos, y mujer, tiene un caballo con silla vieja, debe mas de 1 000 pesos de oro a diferentes personas que le han prestado para comer".[22]

Sin beneficio alguno resultó también Francisco Gómez, teniente del alguacil mayor que fue del campo de esta ciudad. Se declara natural del puerto de Ferrol, en el reino de Galicia. Después de 20 años en esta ciudad, lleva 14 casado con doña Ana de Chávez, "mi legitima mujer sin recibir dote ni merced alguna". Sus propiedades inmuebles alcanzan el valor de 100 pesos. Con honestidad declaró:

> […] Una cama con dos colchones y dos sabanas, frazadas y almohadas. Un vestido negro, 4 sillas (brexas o viejas) y otras menudencias de la casa que valdrán hasta 100 p.
>
> Y con el dicho oficio en cuatro años que lo use solamente en el dicho tiempo alcance a sustentar mi casa. Debo a diferentes personas 450 p. Y juro a Dios y a la justicia es cierto. México 16 de Julio de 1622 […][23]

La proliferación de oficiales de la justicia permite que no culmine el recuento sólo en los auxiliares de las ciudades o villas. Entre ellos cabe mencionar también a Francisco Miguel Ferrera, juez de Cami-

[21] agi, México, 259, núm. 45, f. 123r. Inventario de bienes de Pedro Mejía Salmerón, 16 de agosto de 1622.

[22] *Ibid.*, núm. 6, f. 56r.

[23] agi, México, 259, núm. 101, f. 300r.

nos de Veracruz, quien informa que durante los 18 meses en que ejerció su oficio ganó 1 000 pesos que tomó de la Real Alcabala. Le continuó en el cargo Lope de Gainza, guipuzcoano acaudalado que se casó en Orizaba y recibió una dote de 7 000 pesos; arrendador de estancias de cultivo y ganadería, ascendió a su compañero comprando la vara de alguacil mayor de Orizaba en 7 000 pesos. Hizo su declaración el mismo año en que llegó al cargo, pero seguramente sacaría beneficio de éste para colocar el ganado de sus muchas estancias.[24]

Como auxiliares en la ejecución de justicia eran nombrados vecinos de la ciudad, cualquiera que fuese su oficio o las anteriores ocupaciones que hubieran tenido; por "amistad", "pagos" o "favores" se podía obtener ese cargo.

Es el caso de Álvaro de Lorenzana,[25] mercader de oro y plata en la plaza de la Ciudad de México. Posteriormente, del teniente del alguacil mayor de esta corte, Juan Rodríguez de Figueroa, quien ejerció como tal durante más de cuatro años. Este último se declaró moderadamente acaudalado: antes de su nombramiento tenía unos 3 000 pesos, casa, un par de esclavos, caballo y diversos enseres propios de un caballero de la época. Dejó "la vara" con 10 000 pesos, ganó negociando otros 5 000 y volvió a ejercer el mismo cargo como teniente de Andrés de Zavala con 15 000 pesos, por dos años y medio más. Teniendo en cuenta que ganaba la décima parte de cada ejecución y que la tercera parte de ésta la llevaba el alguacil mayor, se encuentra en posesión de 20 000 pesos, ¡claro!, de oro común.

Considérese que en los pocos trabajadores de la justicia citados se observan dos características: ellos financian los avituallamientos necesarios para ejercer la justicia (vara, vestido, caballo, armas) y casi todos tienen esclavos, casa para encerrar a los presos, esposas y cadenas, entre otros. Ellos mismos cobran las ¿multas? y reparten la parte proporcional a su superior inmediato. Por lo tanto, es una costumbre que ha trascendido los siglos: el reparto de lugares para ejercer la justicia y el cobro de ésta como negocio particular.

[24] *Ibid.*, núm. 90, f. 259.
[25] *Ibid.*, núm. 144m, f. 413r y v.

En la capital novohispana se acumulan los puestos de tenientes, alguaciles, entre otros, dada su dimensión y la complejidad de la población. A continuación se verán tres cargos diferentes, en espera de pronto trazar un cuadro que nos permita saber la cantidad exacta de oficios que requería la ciudad para mantener el orden e impartir justicia.

Juan de Escalante, vecino de la Ciudad de México y alcalde de la cárcel pública, fue también corregidor del partido de Tehuacalco. Declaró tener tres esclavos, casa y 10 hijos de dos matrimonios. En 1622 hacía dos años que ocupaba este oficio. Sin mucho capital (2 030 pesos), considera que aún no ha obtenido beneficios como alcalde.[26]

Como alguacil de vagabundos ejercía Alonso de Curello, vecino también de la capital del virreinato, que obtuvo el cargo como una concesión del virrey marqués de Guadalcazar, durante 12 meses no recibió salario y en el momento de hacer inventario se declara sin propiedades o riqueza disponible:

> […] No tiene plata labrada ni en barras ni tejas de oro ni joyas ni otros bienes que tenga en mi cabeza y que me pertenezcan.
>
> Ni herencias ni a mi ni a mi mujer…
>
> Ni comisiones con las que tener cobranza alguna, que perteneciese a su majestad.
>
> Soy casado, por la iglesia con María, no tuve dote, casé con lo que tengo dicho 300 pesos por lo de una cofradía de nuestra señora del Rosario (dote).
>
> Se casó hace 6 años y tiene 3 hijos Tengo por mis bienes una negra que se llama Lucrecia que compré fiada. Tiene ajuar de casa en 100 pesos.
>
> Debo más de 200 p y le deben 500 pesos de salario […][27]

En la segunda década del siglo xvii se hace cada vez más evidente que una clase social empieza a resentir la decadencia: los nietos de conquistadores y primeros pobladores se encuentran en dificultades económicas, bien porque las grandes fortunas decayeron con la desaparición de las encomiendas o porque el gran boato con el que vivieron sus antepasados los dejó en la ruina; sólo merced a sus apellidos y a las relaciones de méritos y servicios de sus antepasados

[26] agi, México, f. 259.

[27] *Ibid.*, núm. 68, f. 187r.

se van colocando en oficios públicos que pueden ser ejercidos por descendientes de españoles nacidos en la Nueva España. Aquí comienza una competencia feroz entre los pretendientes peninsulares, que casi siempre llegan a la corte virreinal con ventajas, y los que se consideran, por derecho natural, los hombres más adecuados para administrar la tierra en que nacieron.

En estas circunstancias declara Juan Caballero ser natural de la Ciudad de México, donde se casó con doña Francisca López Sotillo hija de Andrés Sotillo y doña Beatriz, de la que recibió una dote de 2 400 pesos de oro. Agrega que ha gastado mucho en una larga enfermedad. En 1616 se le nombró "alguacil mayor de las Juntas de Negros", e informa: "[…] hasta hoy no tengo salario ninguno, y escasamente con ella gano para sobrevivir. Heredé de mi padre, Diego Caballero, 8 000 p. de oro común, los cuales heredé con pleitos con el convento de Santa Inés. Tengo un caballo y una silla y con las menudencias de mi casa suman doscientos pesos de oro común […]"[28]

Seguramente muchos de estos personajes mintieron y al declarar falsearon algunos datos, pero en el caso de Caballero puede corroborarse que casi todo lo que dice es verdad. Juan Caballero de Medina fue bisnieto de la hija de Francisca de Orduña y Bernardino del Castillo, hijo de Inés de Velasco y de Diego Caballero. Tuvo un trapiche azucarero en Amilpas, que disputaba al convento concepcionista de Santa Inés en México. El trapiche había sido fundado por sus padres y a él vincularon las rentas de su ingenio. Su hijo Juan presentó en su inventario de bienes un estado económico muy alejado del de la fortuna de sus padres, pues gastó buena parte de su herencia en pleitos contra el citado convento de Santa Inés. Su actividad principal fueron los oficios públicos: como alguacil de la Junta de Negros, juez oficial de la Real Hacienda y regidor a partir de 1628, año en que compró el cargo por 6 500 pesos de oro común en pública almoneda; no con mucha suerte, pues la famosa inundación de la Ciudad de México dio al traste con las aspiraciones de este criollo, por lo menos durante algún tiempo.[29]

[28] AGI, México, 259, núm. 39.
[29] María Luisa Pazos Pazos, *op. cit.*, p. 542.

En el siguiente apartado puede apreciarse la ejecución del gobierno por parte del alguacil mayor de la Ciudad de México y el deterioro que sufrió su cargo a lo largo de los siglos XVI y XVII. Es relativamente sencillo establecer las relaciones de poder mediante la documentación que los diferentes miembros de la burocracia española enviaban al consejo, principalmente para conseguir nuevos cargos públicos. Los manuscritos generados por acontecimientos que marcaron la vida capitalina aportan información sobre los protagonistas de estos sucesos que dejaron huella en su paso por la función gubernamental en el siglo XVII. Sucesos como el motín de 1624, las inundaciones de la capital, especialmente la de 1629, la participación económica y política de la ciudad en la creación de la Armada de Barlovento en 1640, la decadencia del gobierno local que desembocaría en el motín de 1692, que destruirá importantes edificios públicos y con ello la documentación oficial generada por las instituciones virreinales, todo ello hace que reconstruir la vida y las funciones de los alguaciles del siglo XVII sea un reto para los historiadores.

LOS ALGUACILES MAYORES EN LA CIUDAD DE MÉXICO

En los primeros años de la conquista y colonización del territorio mexicano el cargo de alguacil mayor de la Ciudad de México se otorgó a Rodrigo de Paz, reconocido conquistador y uno de los primeros colonizadores, en una sesión de cabildo fechada el 1o de agosto de 1525. Oficio vendible y renunciable desde los tiempos del virrey Villamanrique, la primera vez su venta a Diego Velázquez alcanzó la cantidad de 55 000 pesos de oro común.[30] El titular podía ejercer como alguacil durante toda su vida y renunciar al cargo en favor de sus hijos o de quien juzgara conveniente; de esta manera, la tercera parte del valor del puesto le sería devuelto por quien se lo comprara. Desde su

[30] Este primer comprador pagó 40 000 pesos al contado y los otros 15 000 al siguiente año. AGI, Escribanía de Cámara, 168-A, libro 10, f. 18. Véase también el título de alguacil mayor otorgado a Baltasar Mejía Salmerón, AGI, Escribanía de Cámara, 168-A, libro 23, 15 de junio de 1591.

primera venta se hace obligatorio que del producto de sus comisiones, el alguacil entregue anualmente a las cajas reales 300 000 maravedíes, con los que se pagaría parte del salario del corregidor capitalino. A esta situación se oponen todos los alguaciles, quienes continuamente tratan de conseguir que se les excuse de esta contribución.

Al iniciarse el siglo xvii era alguacil mayor de la ciudad Baltasar Mejía Salmerón, cargo que ocupó de 1592 a 1605. A su muerte no pudo heredar el alguacilazgo su hijo Pedro, ya que la renunciación a su oficio llegó a la capital después de los 20 días señalados por la ley.[31] De esta manera el cargo de alguacil mayor volvió a ser propiedad de la Corona, que lo remató en almoneda el martes 26 de abril de 1605. Esta vez el precio fue mucho más alto, pues el acaudalado comerciante Baltasar Rodríguez de los Ríos[32] pagó por el nuevo alguacilazgo 127 700 pesos para que lo ocupara su hijo mayor natural, el regidor Francisco Rodríguez Guevara de los Ríos, quien tuvo un papel preponderante dentro del cuerpo capitular, no por la importancia del oficio en sí, sino por las razones que claramente manifestaron los regidores al recomendarlo para ocupar ese cargo: "pues era tan rico que podía hacer mucho bien".[33] En efecto lo hizo, pues meses después de estas declaraciones el ayuntamiento recibió de su padre, Baltasar Rodríguez, 125 000 pesos en calidad de préstamo para la construcción del acueducto de Chapultepec.

Francisco Rodríguez Guevara juró como alguacil de la Ciudad de México el 18 de agosto de 1605, encabezando un cuerpo de regidores

[31] Baltasar Mejía Salmerón pagó 50 000 pesos y antes de tomar posesión de su cargo renunció a su oficio como regidor. Murió mientras visitaba sus haciendas fuera de la Ciudad de México, por lo que su renunciación al cargo no llegó a tiempo para que su hijo lo heredara. agi, México, 259, Inventario de los Bienes de Pedro Mejía Salmerón, 1622.

[32] Gracias a su fortuna sus dos hijos naturales podrán tener una excelente posición en la Nueva España, Francisco como alguacil mayor de la Ciudad de México y Miguel Rodríguez de Guevara en el mismo puesto pero en Puebla; este último contraerá ventajoso matrimonio con doña María de Altamirano Guzmán, hermana del conde de Santiago Calimaya. Louisa Hoberman, *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660: Silver, State, and Society*, 1991, pp. 174 y 209. agi, México, 260, Inventarios de los bienes de Francisco Rodríguez de Guevara y de Miguel Rodríguez de Guevara (alguacil mayor de Puebla), 1622.

[33] Constantino Bayle, en *Los cabildos seculares en la América española*, t. I, 1952, p. 123, señala que este oficio daba importantes beneficios a quienes lo ejercían.

que se enorgullecía de sus orígenes "nobles", como descendientes de conquistadores y encomenderos, todavía mayoría durante esta primera década, pero al mismo tiempo accedía a tener entre sus miembros no sólo a un hijo natural, sino también a un comerciante, situación que se generalizó entre sus capitulares a lo largo de esta centuria, como reflejo de los nuevos tiempos. El alguacil mayor mejoró considerablemente su posición al casarse con Brianda de Sámano, bisnieta de Juan de Sámano, uno de los integrantes de las huestes de Cortés. De esta manera, Francisco Rodríguez y sus descendientes ingresaron al reducido grupo de "descendientes de conquistadores", integrándose así a la élite social en la que el ennoblecimiento constituía un valor siempre deseado por los que no poseían títulos.

Con tan altas pretensiones sociales e importantes intereses en el comercio, es poco probable que el alguacil mayor hiciera rondas nocturnas por las calles de la ciudad para vigilar los centros de vicio o perseguir delincuentes. Sus ocupaciones se redujeron a participar con voz y voto en las ocasiones en que se requiriera su presencia, además de asistir a las funciones públicas en las que el cabildo participaba como cuerpo institucional.

El cargo de alguacil dio a su titular honra y también provecho, pues le pertenecía 10% de las multas que se cobraban en la Ciudad de México. Al crecer la capital y aumentar el número de delitos y sentencias, la recaudación de las penas que se imponían a los infractores corrió a cargo de los alguaciles menores y sus tenientes, quienes solían llegar a un acuerdo con las partes involucradas, por lo que cobraban cantidades que variaban según la distancia a que se debía acudir a dar una citación, la importancia del asunto, la relevancia para entregar un documento oficial o la dificultad para apresar a un delincuente.[34]

[34] El alguacil mayor podía decidir las cantidades que correspondían a sus subalternos por las ejecuciones e incluso determinar cuánto podía cobrarse por cada una: "[…] ordenó sobre ello que fue mandar que llevasen los dichos alguaciles menores, el testimonio o los derechos de las dichas ejecuciones, e sí según la cantidad o los tiempos os parecciere que es poco agora vosotros lo moderéis o crezcáis conforme la calidad de los tiempos [...]" Real cédula dada en Madrid el 31 de mayo de 1552. Vasco de Puga, *Provisiones, cédulas, instrucciones de su majestad, ordenanzas de difuntos y audiencias para la buena administración de los negocios y administración de justicia*, 1945, f. 183.

Esta situación no permitía tener un control sobre las cantidades que se recaudaban, de tal manera que entre el alguacil mayor y sus subordinados existía un acuerdo previo mediante el cual los tenientes y alguaciles menores no recibían un salario por sus empleos, sino que ellos pagaban a su jefe una cantidad anual por el derecho de ejercer sus oficios;[35] además, de su cuenta corrían los gastos que el oficio les ocasionaba, como armas, caballos, vestiduras, entre otros. Aunque este "arreglo" no estaba permitido por las leyes, era práctica común, según puede comprobarse por los intentos de la audiencia para reglamentar las ganancias de los alguaciles, al exigir que se le entregaran las cuentas, y especialmente al ordenar que los tenientes y alguaciles menores no pagaran más que lo establecido en las leyes por el derecho a ejercer su oficio.

Un claro ejemplo de estos "ajustes" lo da Pedro Mejía, alguacil menor de Francisco Rodríguez, quien informó que anualmente este empleo le había reportado unos beneficios netos de 1 800 pesos, de los cuales 1 000 correspondían al alguacil mayor; éste, a su vez, declaraba en 1622 que cada año de los 17 que llevaba ejerciendo el oficio había percibido comisiones que se le asignaban como a cualquier otro regidor.

Estos funcionarios declaraban sólo los ingresos por las penas que recaudaban, ajustándose a la ley, sin contabilizar los acuerdos a los que llegaban con los transgresores de unas normas que prohibían costumbres sumamente arraigadas en la vida cotidiana y, por lo tanto, difíciles de eliminar pese a la vigilancia oficial, como los juegos de azar, la prostitución y la embriaguez. Prueba de ello son las 340 tabernas que existían en la Ciudad de México antes de la inundación de 1629,[36]

[35] Juan de Solórzano Pereyra justifica que los alguaciles mayores reciban dinero de los tenientes y de los alguaciles menores que él mismo designa, aunque éstos digan en el juramento que hacen al recibir el oficio que "[…] no le han llevado nada, ni hecho concierto con él [y explicaba que este juramento no impedía que el alguacil mayor] pueda reservar para sí las décimas de las ejecuciones que se hicieran por sus tenientes, porque esto en todas partes se practica. Y verdaderamente supuesto que estos oficios cuestan siempre tanto dinero, no se debe extrañar mucho si pretendieren sacar de ellos algún razonable aprovechamiento […]" Juan de Solórzano Pereyra, *Política indiana*, t. IV, libro 5, cap. 1, p. 16.

[36] Archivo Histórico del Ayuntamiento de la Ciudad de México (AHACM), libro de actas 1, 1604-1607, v. 16-A, Acta de Cabildo del 17 de marzo de 1605.

las constantes prohibiciones con las que virreyes y arzobispos intentaban frenar los juegos y las diversiones que consideraban perjudiciales para el común de la gente. Pese a ello, los tablajes y juegos de azar se organizaban en plena Plaza Mayor, situación que permitió que los oficiales encargados de la seguridad pública se vieran implicados en negocios relacionados con el juego, las bebidas y todo lo que las leyes perseguían; pero al mismo tiempo daba la posibilidad de enriquecerse a quienes se mantenían en contacto con tan lucrativos negocios.

Durante los años en que Francisco Rodríguez de Guevara[37] fue alguacil mayor de la Ciudad de México el incidente que más alteró el orden público fue el motín de 1624, en el cual tanto él como el regidor Andrés de Balmaseda[38] se convirtieron en las cabezas visibles del ayuntamiento, al apoyar a la audiencia cuando tomó el gobierno de la Nueva España y provocó un evidente golpe de Estado contra el virrey marqués de Gelves. El 19 de enero de ese mismo año los regidores eligieron al alguacil mayor como capitán de una de las compañías militares que el cabildo organizó para "devolver la tranquilidad a este reino", para acompañar al obispo Juan Pérez de la Serna —expulsado por el virrey— de vuelta al palacio arzobispal.[39]

En 1626 Francisco Rodríguez fue reelegido alférez por el cabildo, mientras el visitador Martín Carrillo interrogaba y hacía prisioneros a los participantes en el motín. Durante los interrogatorios se confirmó la participación que el alguacil mayor y sus subordinados habían tenido en esa revuelta. Algunos tenientes llegaron a ser encarcelados, pero no se tomaron represalias contra Rodríguez de Guevara. Sin embargo,

[37] En las ordenanzas dadas por la audiencia el 18 de agosto de 1689 se especifica que los alguaciles no reciban dinero ni comisiones de los implicados en las penas por infringir las leyes o de los presos de la cárcel. En 1660 la audiencia vuelve a insistir en este punto, además de que se denuncia que la corrupción entre alcaldes y alguaciles suele darse con relativa frecuencia. Juan Francisco de Montemayor y Córdova de Cuenca, *op. cit.*, pp. 4-7v.

[38] Ejerció como alguacil mayor de la Ciudad de México de 1605 a 1627. El regidor Andrés de Balmaseda se mantuvo al lado del oidor Pedro de Vergara Gabiria, cabecilla del levantamiento el día del motín, portando el pendón de la ciudad. Verónica Zárate Toscano, "Los conflictos de 1624 y 1808 en la Nueva España", pp. 35-50.

[39] ahacm, libro 25-A, Actas de Cabildo del 17 de enero de 1624 y ss. Expediente sobre la investigación que llevó a cabo el visitador…, 1626, agi, Patronato Real, 225, r° 4.

al año siguiente renunció el alguacilazgo en favor de su hijo Marcos Rodríguez de Guevara, quien ejercería el cargo hasta 1673.[40]

La participación del nuevo alguacil mayor en el ayuntamiento fue constante, aunque no llegó a tener tanta influencia como su padre en las decisiones que se tomaban en el gobierno local; incluso se dieron algunas desavenencias con los capitulares cuando se negó a entregar, para bien de los propios municipales, la pensión que anualmente daba al corregidor, durante los 10 años en que este oficio perteneció al ayuntamiento. En 1665 fue elegido alférez mayor y celebró la fiesta de san Hipólito con el esplendor que correspondía a su posición,[41] pese a que, según sus informes, su situación económica no estaba a la altura de los gastos que su oficio le exigía, por lo que solicitó al Consejo de Indias que se le liberara de pagar el salario del corregidor, alegando que los beneficios que se percibían por este oficio habían bajado mucho. Murió Marcos Rodríguez en 1673, sin conocer la negativa del rey a su petición y sin renunciar el cargo en sus hijos.[42]

Dos años después, en 1675, y en vista de que nadie reclama el oficio, éste vuelve a ser propiedad de la Corona, que intenta venderlo en almoneda durante 16 años, sin encontrar postor para él, por lo que se decide arrendar la vara de alguacil mayor, con lo que a su poseedor se le conoce como alguacil interino. El primer arrendatario fue Alonso Ayala Palomino, que había sido teniente de Marcos Rodríguez y que cada año entregaba a las cajas reales 300 pesos por el derecho de usar la vara, mientras que la real almoneda sacaba anualmente la vara a remate, sin que se presentara ningún comprador.[43]

[40] En 1627 se evaluó este oficio en 57 000 pesos, la mitad de lo que había pagado por él en 1605 Baltasar Rodríguez de los Ríos. "El 20 de Mayo de 1629 se despachó título de alguacil mayor a Marcos Rodríguez de Guevara por servir a su Mg. con 14.375 Ps. de oro común…", AGI, México, 200, Expediente sobre la venta del oficio de alguacil mayor de la Ciudad de México, 1691-1693.

[41] Gregorio Martín de Guijo, *Diario, 1648-1664*, t. I, 1992, p. 234.

[42] Expediente de Marcos Rodríguez de Guevara, alguacil mayor de la Ciudad, solicitando que se le libere de la pensión de 1 100 pesos que pasa al corregidor de México, 1664. AGI, Indiferente, 119, núm. 84.

[43] Juan Manzano, *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias,* libro V, título VII, ley 5: prohíbe que se arriende el oficio de alguacil mayor. 31 "Que se le dé la vara en pósito, para que la sirvan sus capitulares por turno pagando la cantidad en que está

El ayuntamiento protestó ante el consejo por la situación en que se encontraba el oficio de alguacil mayor, alegando que esta práctica estaba prohibida por las leyes, y solicitaba que se permitiese el arrendamiento. Esta petición fue negada constantemente al cabildo capitalino, al tiempo que se informa desde la Nueva España que, debido a esta solicitud de los regidores, se desaniman los posibles compradores. Alonso de Ayala Palomino se mantiene como alguacil interino hasta que en 1685, en vista de que varios presos se escaparon de la cárcel, se concede la vara a su teniente Rodrigo de Rivera Maroto, presentándose el primero como fiador de su socio, ya que ambos fueron asentistas de naipes durante estos años.[44]

En estas últimas décadas del siglo xvii el alguacil mayor y sus ayudantes eran además los dueños de las casas y los tablajes de juego de la Ciudad de México. Tal es el caso de Rodrigo Rivera Maroto, asentista de naipes, quien además tenía la concesión de otorgar las licencias para que las peleas de gallos se celebraran en el mismo lugar en que se jugaba a los naipes: "En el último cuarto del siglo xvii el juego de gallos aparece vinculado al asentista de naipes, el cual lo arrendaba a particulares por tiempo de un año [...] desde 1684 se encuentran las primeras noticias sobre el arrendamiento de casas del juego de gallos, cuyo arrendador pagaba 1.720 ps. y tenía la obligación de consumir anualmente 1.250 barajas de naipes".[45]

Marroquí informa que durante el siglo xvii los asentistas se limitaban a dar licencia para las peleas de gallos a quienes la solicitaban, mediante una retribución. Jugaban donde querían y cuando querían, sin ser molestados por nadie; situación por demás obvia, ya que el alguacil de la Ciudad de México estaba acumulando su fortuna con el asiento de los naipes y las licencias para el juego de gallos, a tal

---

arrendada, pues no teniendo poseedor fijo, no habrá embarazo, que se detenga a hacer postura a ella, que es lo que mira la Hacienda [...]"

[44] agi, México, 319. Carta del Ayuntamiento, en 12 de agosto de 1680. Durante estos años el alguacil mayor interino también recibió los 33 pesos que le correspondían de salario por incluírsele como regidor del ayuntamiento. agi, México, 319. agi, México, Carta del ayuntamiento, en 12 de agosto de 1680, agi, México, 2031, Certificación del contador de propios, de diciembre de 1686. María Justina Sarabia Viejo, *El juego de gallos en la Nueva España*, 1972, p. 32; José María Marroquí, *La Ciudad de México*, 1969, t. II, p. 470.

[45] Justina Sarabia Viejo, *El juego de gallos*…., *op. cit*., p. 31.

punto que ni el mismo arzobispo de México, Seijas y Lobera, pudo acabar con este monopolio, pues cuando intentó comprar el asiento de los naipes perdió el pleito frente al alguacil Rodrigo de Rivera Maroto,[46] quien contaba con el apoyo del virrey, conde de Monclova, y posteriormente de su sucesor en el gobierno, conde de Galve (1688-1696).

El cuerpo capitular del ayuntamiento se encontraba muy mermado, por lo que, en 1691, se permitió a Rodrigo de Rivera Maroto sacar el pendón. "Que se le de la vara en pósito, para que la sirvan sus capitulares por turno pagando la cantidad en que está arrendada, pues no teniendo poseedor fijo, no habrá embarazo, que se detenga a hacer postura a ella, que es lo que mira la Hacienda [...]"[47]

En 1694 se le envía a Juan de Padilla la confirmación del oficio, devolviendo a este titular los privilegios que se habían restringido al interino, como el de entrar al cabildo con armas, tener primer asiento y voto entre los capitulares; se le otorga además la posibilidad de servir en otros empleos o corregimientos y nombrar a sus tenientes y ayudantes.[48]

Tanto los tribunales superiores como las justicias ordinarias utilizaron los servicios de ambos funcionarios para que ejecutaran alguna de sus causas o prendieran y encarcelaran a las personas sentenciadas; estas situaciones generaban continuos roces entre los dos alguaciles, pues oficialmente tenían la misma categoría.

Los alguaciles menores y tenientes recibían autorización del alguacil mayor para portar armas, privilegio que también se concedía a sus esclavos, a quienes solían utilizar como guardia personal. Estos vigilantes no podían desarmarse entre sí, y al acudir a rondas nocturnas

[46] José María Marroquí, *op. cit.*, t. II, p. 470. Antonio de Robles se refiere a este personaje como "el alguacil mayor de abajo", p. 50. Sin embargo, ese mismo año se vende en la real almoneda, en 40 000 pesos, la vara de alguacil mayor a Juan de Padilla Arnao, que había sido teniente del citado Rivera Maroto, y que dispuso en el momento del remate de más capital que su jefe: pagó 14 700 pesos al contado, p. 51.

[47] *Idem*.

[48] El resto del pago se hizo a plazos; el virrey Gálvez informó al consejo que, aunque la postura en almoneda fue de 30 000 pesos, y se pagaron 14 000 al contado, con los intereses del resto del capital, pagado a plazos, se conseguiría obtener por la venta de la vara de alguacil mayor de la Ciudad un total de 40 000 pesos. AGI, Escribanía de Cámara, 168-A, Pleitos, f. 97.

debían respetar a las personas que, por acudir de madrugada a su trabajo, necesitaran ir armadas, siempre y cuando se anunciaran con una hacha o luz encendida: "[...] en ciudades como Sevilla era común que el alguacil mayor fuera auxiliado por los alguaciles conocidos como los 20 de a caballo, llamados así no sólo por su número sino también por tener que costearse la propia cabalgadura [...] y que ejercían 'la policía judicial' [...]"[49] Esta última expresión se utiliza actualmente en México para denominar a un cuerpo de seguridad pública que tuvo gran importancia en las últimas décadas.

El alguacil mayor solía utilizar a sus subordinados como empleados a su servicio, lo que generó que lo prohibieran las leyes: "Que los alguaciles mayores de las ciudades no ocupen a los menores ni se sirvan de ellos en negocios y otras cosas, que toquen a los alguaciles mayores, ni permitan que los acompañen, ni a sus mujeres, cuando salieren fuera de sus casas y hagan lo que son obligados ocupándoles solamente en actos de justicia [...]"[50]

Los excesos cometidos por los peninsulares y los criollos que ocuparon estos cargos en los pueblos de indios durante el siglo xvi dieron lugar al nombramiento de auxiliares; sin embargo, en este aspecto también se transgredían las leyes, pues llegó a haber dos auxiliares de este tipo y seis alguaciles menores para la ciudad.[51]

Los dos alguaciles mayores podían acudir a las sesiones de la audiencia, pero el que correspondía a esta institución debía dar preferencia al de la ciudad cuando se trataran asuntos relacionados con la justicia municipal. Sólo el alguacil capitalino podía asistir a las sesiones de

[49] Antonio Muro Orejón, "El Ayuntamiento de Sevilla, modelo de los municipios americanos", 1960, pp. , 53, 77. Juan Manzano, *op. cit.*, libro V, título VII, leyes 13, 14 y 16.

[50] *Ibid.*, libro V, título VII, ley 3; que Felipe IV, en 1631, restringiera la autoridad de los alguaciles mayores en los corregimientos de indios, p. 55. El alguacil de la audiencia ejercía su autoridad en todo el territorio de aquélla, mientras que el de la capital novohispana lo hacía sólo en este ámbito; el primero tenía así la posibilidad de designar alguaciles de campo para un amplio territorio, mientras que el de la ciudad no debía "y si pareciere conveniente que en cada pueblo de indios nombre el Corregidor o alcalde mayor un indio por Alguacil con vara, lo podrá hacer". Juan Manzano, *op. cit.*, libro V, título VII, ley 17.

[51] *Ibid.*, libro V, título IV, ley 2; Juan de Solórzano Pereyra, *Política indiana*, *op. cit.*, t. IV, libro V, cap. I, p. 20.

cabildo con derecho a voz y voto, con el privilegio de ocupar el primer asiento entre los regidores, como ya se ha señalado.[52] Como tal, el alguacil también tenía el derecho de entrar con vara y armas al tribunal de la real hacienda, ya que los oficiales reales utilizaban sus servicios para que ejecutara sus mandamientos o hacer cumplir sus sentencias.[53]

Por su importancia, estos funcionarios dejaron una mayor huella en la documentación colonial. Los alguaciles de toda la Nueva España tuvieron comportamientos similares; en ocasiones ocupaban esos puestos personas honorables que atendían a sus necesidades sin abusar de su cargo, ni tratar con autoritarismo y corruptela a los ciudadanos que estaban bajo su gobierno. Todos se beneficiaron de las utilidades que reportaba el manejo de sus alguacilazgos, llámense estos impuestos, cuotas o cobros que el cargo recaudaba de los novohispanos. Esta peculiar manera de ver el beneficio común como algo propio se interiorizó de tal manera que, en la actualidad, el modo de nombrar autoridades policiales y su manera de repartir cargos menores (policía de caminos, de cruceros, de tráfico, entre otros) reporta a sus "dueños" amplios favores, económicos y políticos. Considerándose así justificado que el producto de la comunidad pueda ser repartido entre la élite policial, política y de cualquier miembro que forme parte del Estado y, como se dice en México cuando se otorga un cargo: "Si se sube a un ladrillo ya ni te conoce", o cosas peores, con respecto a la corrupción administrativa: "El año de Hidalgo, p… el que deje algo".

Continuar profundizando en el tema del alguacilazgo como un claro antecedente de la policía mexicana y su compleja relación con los ciudadanos permitirá conocer a los ocupantes de cargos relacionados con la justicia, el orden y la seguridad pública durante la época colonial. Se podrá comprender cómo se fue percibiendo de manera natural el hecho de que los miembros del Estado vigilantes del orden público —fueran éstos súbditos de la Corona o ciudadanos de las repúblicas independientes— trataran como parte de su patrimonio personal los cargos que ostentaban y, por lo tanto, los beneficios que de ellos obtenían.

[52] Este derecho se le concedió por real cédula de 18 de julio de 1551. AHACM, vol. 25-A, Cedulario de la ciudad, t. II, p. 179.

[53] Juan Manzano, *op. cit.*, libro VII, título III, leyes 20 y 25.

Para terminar, en vista de la difícil situación a la que han llegado la impartición de justicia y la delincuencia en el Estado mexicano del siglo xxi, citaremos a Javier Sicilia, que nos habla del "Estado delincuencial… cuando [a] la clase política lo que le importa no es la ciudadanía sino el poder, el dinero y la impunidad, cuesten lo que cuesten".[54]

BIBLIOGRAFÍA

Acta de Cabildo del 17 de enero de 1624, Libro de Actas 2 S-A, Archivo Histórico del Ayuntamiento de la Ciudad de México.

Acta de Cabildo del 17 de marzo de 1605, Libro de Actas 1, Archivo Histórico del Ayuntamiento de la Ciudad de México, v. 16-A, 1604-1607.

Álvarez, Víctor M., *Diccionario de conquistadores*, 2 tomos, Cuadernos de Trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, inah, México, 1975.

Arenas Frutos, Isabel, y María Luisa J. Pazos Pazos, "Una estirpe lépera en México: Baltasar Rodríguez de los Ríos y sus primeros descendientes", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2009, en línea: <http://nuevomundo.revues.org/index56077.html> (consultado el 23 de mayo de 2009).

Ayala, Manuel Joseph de, *Diccionario de gobierno y legislación de Indias*, coordinado por Milagros del Vas, tomos I-VI, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1989.

Bayle, Constantino, *Los cabildos seculares en la América española*, t. I, Sapienta, Madrid, 1952.

Bernabéu, Salvador, y Consuelo Varela, *La ciudad americana: mitos, espacios y control social*, Doce Calles, Madrid, 2010.

Calderón de la Barca, Madame, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, Porrúa, México, 2006.

Delumeau, Jean, *El miedo en occidente (s. xvi-xvii): una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid, 1989.

[54] Véase Javier Sicilia, "El Estado delincuencial y la no-violencia"; Manuel Joseph de Ayala, *op. cit.*, t. 2.

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, Real Academia Española, Madrid, España, en línea: <http://lema.rae.es/drae/?val=cuico> (consultado el 15 de junio de 2015).

Diez de la Calle, Juan, *Memorial y noticias sacras y reales de las Indias occidentales*, Biblioteca Nacional de Madrid (bnm), ms. núm. 3023.

García Icazbalceta, Joaquín (obra póstuma), *Vocabulario de mexicanismos. Comprobado con ejemplos y comparado con los de otros países hispano-americanos*, Moderna Librería Religiosa José L. Vallejo, México, 1899.

Gemelli Carreri, Juan Francisco, *Viaje a la Nueva España y Guatemala*, est. prel. y notas de Francisca Perujo, unam, México, 1983.

Guijo, Gregorio Martín de, *Diario, 1648-1664*, 2 tomos, Porrúa, México, 1952.

Hoberman, Louisa S., *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660: Silver, State, and Society*, Universidad de Duke, Durham y Londres, 1991.

Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, fce, México, 1980.

Lechner, Juan, "El concepto de policía y su presencia en la obra de los primeros historiadores de las Indias", *Revista de Indias*, vol. XLI, núm. 165/166, Madrid, 1989, pp. 395-409.

López, Cantos, Ángel, *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*, Mapfre, Madrid, 1992.

Manzano Manzano, Juan, *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, 4 tomos, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1974.

Marroquí, José María, *La Ciudad de México*, editado por Jesús Medina (ed.), 2 tomos, México, 1969.

Montemayor y Córdova de Cuenca, Juan Francisco de, *Recopilación sumaria, de algunos autos acordados, de la Real Audiencia, y chancillería de la Nueva-España que rinde en la Ciudad de Mexico, para la mejor expediciõ de los negocios de su cargo; desde el año de mil quinietos y viente y ocho, en que se fundó, hasta este presente año de mil seiscientos y setenta y siete, con las ordenanças para su gobierno*, Edit. Viuda de B. Calderón, 1678.

Muro Orejón, Antonio, "El Ayuntamiento de Sevilla, modelo de los municipios americanos", *anales de la Universidad Hispalense*, vol. XX, Sevilla, 1960, pp. 69- 85.

Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, Porrúa, México, 2008.

Pazos Pazos, María Luisa J., *El ayuntamiento de la Ciudad de México en el siglo XVII: continuidad institucional y cambio social*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla,1999.

——, "Una ciudad en crisis: el Ayuntamiento de México antes y después del motín de 1692", en Antonio Gutiérrez Escudero y María Luisa Laviana Cuetos (comps.), *Estudios sobre América, siglos XVI-XX*, Aniversario, Sevilla, 2005, pp. 767-774.

Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, 3 tomos, Porrúa, México, 1972.

Sáenz Tapia, Ángel, *¿Corrupción o necesidad?: la venta de cargos de gobiernos americanos bajo Carlos II (1674-1700)*, CSIC, Madrid, 2009.

Sánchez Bella, Ismael, *Las visitas generales en la América española (s. XVI-XVII), Derecho Indiano. Estudios*, t. I, EUNSA, Pamplona, 1991 (Colección Jurídica).

Sarabia Viejo, María Justina, *El juego de gallos en la Nueva España*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1972.

——, *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España, 1550-1564*, EEHA, Sevilla, 1978.

——, *Las peleas de gallos en América*, CONAC, Caracas, 1995 (Historia para todos).

——, *Peleas de gallos en América: su historia, tradición y actualidad*, Real de Catorce Editores/Limusa, México, 2006.

Sarabia Viejo, María Justina, y María Luisa J. Pazos Pazos, "Los cabildantes", en Salvador Bernabéu (coord.), *El paraíso occidental: norma y diversidad en el México virreinal*, Embajada de México en España/CSIC, Madrid, 1998, pp. 69-78.

Sicilia, Javier, "El Estado delincuencial y la no-violencia", *Proceso*, México, 17 de julio de 2011, disponible en: <http://hemeroteca.proceso.com.mx/?page_id=278958&a51dc26366d99bb5fa29cea4747565fec=276136&rl=wh, https://setebc.wordpress.com/2011/07/21/el-estado-delincuencial-y-la-no-violencia-javier-sicilia-proceso/> (consultado el 15 de julio de 2015).

Silva Prada, Natalia, *La política de una rebelión: los indígenas frente al tumulto de 1692 en la Ciudad de México*, Colmex, México, 2007.

Solórzano Pereyra, Juan de, *Política indiana (1647)*, 5 tomos, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, Madrid, 1972.
Torre Villalpando, Guadalupe de la, "Orden público y demarcación del territorio de la Ciudad de México", en Salvador Bernabéu y Consuelo Varela (coords.), *La ciudad americana: mitos, espacios y control social*, Doce Calles, Madrid, 2010, pp. 181-190.
Varela, Consuelo, e Isabel Aguirre, *La caída de Cristóbal Colón. El juicio de Bobadilla*, Marcial Pons, Ediciones de Historia, Madrid, 2006.
Vasco de Puga, *Provisiones, cédulas, instrucciones de su majestad, ordenanzas de difuntos y audiencias para la buena administración de los negocios y administración de justicia*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1945.
Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos?: diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, fce, México, 1987.
VV.AA., *La rueda del azar: juegos y jugadores en la historia de México*, coordinado por Ilán Semo, Pronósticos para la Asistencia Pública, México, 2000.
Werner, Thomas, y Bart de Groof, *Rebelión y resistencia en el mundo hispánico del xvii*, Universidad Leuven, Leuven, 1992.
Zárate Toscano, Verónica, "Los conflictos de 1624 y 1808 en la Nueva España", en *anuario de Estudios americanos*, vol. LIII-2, Sevilla, España, Escuela de Estudios Hispanoamericana, 1996, pp. 35-50, Aniversario, Sevilla, 2005, pp. 767-774.

DOCUMENTOS ARCHIVO GENERAL DE INDIAS

agi, México, 259, núm. 20, f. 50. Fernando Arias de Rivadeneira.
agi, México, 20, N. 85. Cartas del virrey conde de la Coruña.
agi, Indiferente, México, 119, núm. 84. 1664. Expediente de Marcos Rodríguez de Guevara.
agi, Escribanía de Cámara 168-A, libro 10, t. 18.
agi, Escribanía de Cámara, 168-A, libro 23, 15 de junio de 1591.
agi, México, 200, Expediente sobre la venta del oficio de alguacil mayor de la Ciudad de México, 1691-1693.

AGI, Patronato Real, 225, ro 4.
AGI, Patronato, 226, N. R.25. Cartas de "Los vasallos más leales del reino de México".
AGI, México, 259, 1622.
AGI, México, 259, núm. 34.
AGI, México, 259, núm. 39.
AGI, México, 259, Inventario de los bienes de Pedro Mejía Salmerón, del 16 de agosto de 1622.
AGI, México. 260, Inventarios de los bienes de Francisco Rodríguez de Guevara y de Miguel Rodríguez de Guevara (alguacil mayor de Puebla), 1622.
AGI, México, 319. Carta del Ayuntamiento, en 12 de agosto de 1680.
AGI, México, 259, núm. 6, f. 56r.
AGI, México, 259, núm. 101, f. 300r.
AGI, México, 259, núm. 90, f. 259.
AGI, México, 259, núm. 144 m, f. 413r y v.
AGI, Escribanía de Cámara, 168-A, Pleitos, f. 97.
Real Cédula de 18 de julio de 1551. A+IACM, vol. 425-A, Cedulario de la ciudad, t. 2, p. 179.

Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero en la península de Yucatán del siglo xvi

*Luis Barjau Martínez**

In memoriam Perla Valle

La etnohistoria trata de reconstruir el pasado indígena auxiliándose en otras disciplinas y métodos, lo que le permite explorar sociedades sin escritura gramatical, sociedades que tradicionalmente la historia sola, como disciplina, no siempre ha explorado.

Me he propuesto exponer un aspecto que me parece legítimo del interés etnohistórico, como es el de la amalgama cultural que ocurrió entre España y Mesoamérica. Éste es el del primer contacto de españoles con indígenas que ocurrió antes de las primeras incursiones de Francisco Hernández de Córdoba y Juan de Grijalva en 1517 y 1518, respectivamente, el de los famosos náufragos Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero, quienes dieron con las costas del norte de la península de Yucatán en 1511.

Este primer contacto tuvo entonces la peculiaridad de haber ocurrido de modo individual por lo que respecta a los españoles. Dos náufragos se enfrentan con el mundo maya en dos reinos diferentes, donde fueron sometidos originalmente como esclavos. La aventura y la experiencia personal de estos dos náufragos, que se extendió a lo largo de ocho años para Aguilar y de 23 para Guerrero (hasta su muerte, probablemente en 1534), cuajó, sin embargo, en dos modos distintos de encarar el conocimiento de la cultura maya. Dos modos que he entrevisto como arquetípicos del contacto de Occidente con Mesoamérica: el del evangelizador-conquistador, en este caso representado por Jerónimo de Aguilar, y el del mestizaje, tomando este espinoso sustantivo tan sólo

* Dirección de Estudios Históricos del inah.

en su tercera acepción figurativa: como mezcla de culturas distintas, que fue representado por Gonzalo Guerrero.

Estas dos diferentes formas de aproximación son arquetípicas porque perduraron, se diría, a lo largo del tiempo mexicano, en la conducta de los españoles en Mesoamérica: el que quiere transformar, imponer, suprimir o ambas cosas los rasgos culturales locales, y el que se hace partícipe de ellos. Esta dualidad o antítesis, esta dialéctica fenomenológica que campea en nuestras raíces y en nuestra historia moderna, es tema que debe abordarse desde todos los paradigmas posibles. Uno de éstos sin duda es el de la etnohistoria.

A continuación, un resumen de las peripecias de estos dos personajes en Yucatán.

JERÓNIMO DE AGUILAR

El seminarista Jerónimo de Aguilar miró al suelo una vez que su amo, el cacique Ah Kin Cutz, lo llevó hasta su aldea. No quería provocar en modo alguno la violencia que había observado días antes. A la vez, los aldeanos se admiraban de su mansedumbre.

La obra de Diego López Cogolludo es una de las fuentes más importantes de la historia maya; en ella quedó asentado el relato que contribuyó a la leyenda del seminarista en las playas del Caribe. Ah Kin Cutz murió poco tiempo después y le sucedió el jefe Ahmay, menos benevolente, dispuesto a encontrar motivos para eliminar al extraño. De modo que Jerónimo de Aguilar entendió que debía plegarse a la sumisión total, al servicio expedito para su amo y, en general, para cualquier miembro de la comunidad. Así, “apenas si alzaba los ojos para mirar a las mujeres”, para no ocasionar ningún encono entre los varones.[1] Ahmay, que tenía gran curiosidad por la conducta del esclavo, ideó, según López, una trampa para probarlo. Esto parece un cuento de *Las mil y una noches*.

[1] Fray Diego López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, p. 106. La edición príncipe de esta obra es de 1688, publicada por Juan García Infanzón en Madrid. En 1842 Justo Sierra la edita en Campeche bajo el sello de la Impresora de José María Peralta.

Ya que Jerónimo, en efecto, bajaba la vista al paso de las desenfadadas mozas, el cacique pudo, sin embargo, observar que había una en particular con quien se veía "más tentado, y que necesitó mucho del auxilio divino para no caer como flaco". López guardó estas palabras del propio cacique: "Enviéle una vez con una india muy hermosa, moza de catorce años, industriada de lo que había de hacer, a pescar a la mar una noche". He allí que "antes del amanecer para la pesca ella se echó en una hamaca y lo llamaba. Él se apartó a la playa donde hizo lumbre y se recostó. Ella le llamaba con halagos", pero también con provocadores denuestos. La moza tenía 14 años y el seminarista 30.[2] Pero él se acordaba de su doble promesa, a la Iglesia y a las consignas de las autoridades de La Española, de no tener acceso a mujer infiel, y así regresaron a la aldea.

Después la joven fue sometida a un interrogatorio a solas. Entonces el cacique "hizo mayor estimación de Jerónimo de Aguilar, confiándole su casa y su familia".[3] El extranjero fue un eunuco en el harem del "Gran Cairo", como fue llamada Tulum cuando fue vista desde las naves españolas. Allá quedaría la playa de la tentación del maligno en la memoria del seminarista, el mundo de los naturales cuya historia había transcurrido toda bajo el poder dominador de Lucifer, como después se señalaría con insistencia. Pero Aguilar se guiaba por las consignas católicas de su cultura española, que era su herencia. Confiaba en que sólo así podría sobrevivir, y era lo único que le daba sentido a su vida entre paganos; recordó que también a san Antonio lo había asaltado el diablo con iguales tentaciones. Acaso observara, como casi cuatro siglos más tarde lo hizo William Prescott, que "la continencia es virtud rara y difícil entre salvajes"[4] y sólo ellos, los españoles católicos y civilizados, podían asumirla. Fue una realidad la enorme influencia que la cultura maya imprimió en la mentalidad de Aguilar, como se demostró por el escueto uso del taparrabos como único vestido, el uso

[2] Puesto que en 1529 Jerónimo de Aguilar declaró en el Juicio de Residencia aplicado a Cortés, ser de la edad de 40 años. Véase el documento núm. 100, "Algunas respuestas de Jerónimo de Aguilar del 5 de abril de 1529", en José Luis Martínez, *Documentos cortesianos*, II, 1526-1545, sección IV, p. 64.

[3] *Ibid.*, p. 107.

[4] William Prescot, *Historia de la conquista de México*, p. 129.

de macana, arco y flechas, el dominio de la lengua, el dato de que el vestuario español le resultase insoportable en su encuentro con Cortés, el saludo indígena de tomar tierra y llevársela a la boca. Se había compenetrado sin duda en el mundo maya, a tal punto que Bernal Díaz señala que al encontrarse con los españoles hablaba con mucha torpeza su propia lengua materna, que en buena medida había olvidado en los largos días de la selva.

De esta risueña y pueril anécdota, vale la pena, no obstante, destacar cuánto habría significado para los españoles en Mesoamérica hacerse partícipe de otra cultura, cuáles habrían sido las expectativas del aventurero, esperando embarcarse hacia el Nuevo Mundo, desde Palos o Cádiz. El comercio sexual con las indias estuvo originalmente prohibido, pero la transgresión de esta regla fue inmediata.

Aguilar encontró sitio bajo la tutela de Ahmay, a pesar de que los vecinos de este cacique lo presionaban constantemente para que sacrificara al extranjero, que no habría de traer nada bueno a la comunidad. Pero cuando en cierta ocasión Ahmay entró en batalla contra un cacique rival, de otro reino, Aguilar se alistó para la guerra y peleó victoriosamente armado de rodela, macana, arco y flechas, lo cual le trajo mayor aprecio de parte de su amo. Pero corrió la voz y se juntó una congregación de pueblos enemigos para atacar a Ahmay, con el pretexto de que los dioses estaban muy enojados contra el extranjero.[5] El concejo del cacicazgo, que incluía la presencia y el voto de Aguilar, se reunió para considerar la seria amenaza de guerra, unos opinaban que era necesario dar la cara a la afrenta, pero otros que era indispensable sacrificar al extranjero para evitarla. Cuando tocó el turno de Aguilar dijo:

> Yo espero con toda confianza en mi Dios [...] que pues la justicia está por nosotros, he de conseguir victoria contra nuestros enemigos; y para que esto llegue al efecto, que aseguro, yo con algunos nos cubriremos con la yerba, donde el enemigo no nos sienta y por aquella parte se dará principio a la batalla, retirándose los nuestros, hasta que los contrarios hayan pasado donde yo estuviere.

[5] *Ibid.*, p. 109.

> Después les harán rostro, y yo acometeré por las espaldas, con que se turbarán, y no sabiendo cuántos somos, se han de desbaratar, y poner en fuga.[6]

La propuesta fue aprobada. La intuición indígena, que contemplaba la costumbre de la adopción divina, era en cierto grado proclive al dios extranjero, que por medio de Aguilar apuntaba a la victoria en cuestión de guerra. También la inquietud exterior por la presencia del extranjero operó en buena medida sobre los ánimos de guerra contra Ahmay, puesto que Aguilar ya consideraba a los mayas como "los suyos". En el encuentro dice el cronista que Aguilar arengó de esta manera: "Señores, ya veis el enemigo, y os va ser esclavos suyos, o señores de todo; acordaos de lo concertado". Así pues, no solamente fue la simpatía que el dios extranjero despertó entre los nativos, sino que en el fragor de la batalla éstos oyeron la arenga de Aguilar que contenía un punto de vista diferente y un cálculo más pragmático del futuro.

Murieron muchos en la trampa de Aguilar, que proponía la eliminación constante de los contrarios, sin esperar a atraparlos vivos para el sacrificio. El saldo constituyó una gran victoria. El reino de Ahmay se engrandecía: su prestigio, su leyenda, penetraba en los alrededores de la selva.

Apunta Diego López en su crónica que en ese momento de gloria, precisamente, Aguilar recibió una carta desde la isla de Cozumel, en la que Hernán Cortés lo llamaba para que se reintegrara con los suyos. Cuando el novicio informó al cacique del llamado, éste lo aprobó, por el prestigio del guerrero y por agradecimiento, y —esto es lo importante— por el hecho de tener un aliado entre los poderosos extranjeros que arribaron en 11 grandes naves a sus costas.

Bernal Díaz del Castillo (capítulo ccv), por último, dijo que Jerónimo de Aguilar, que era buen soldado, "murió tullido de bubas".[7] Esta insólita referencia no puede evitar que sus lectores quedaran con dudas en relación con la santidad cristiana del célebre traductor, entre las vastas selvas del mundo maya y en las correrías posteriores de las

[6] *Idem*.

[7] Buba, pian, actinomicosis: consecuencia del mal venéreo (*Diccionario de la lengua española*).

huestes de Cortés, de las que formó parte, en la alucinante empresa de la conquista de México-Tenochtitlan. El papel de Jerónimo como traductor, en mancuerna con la Malinche, es de todos conocido.

GONZALO GUERRERO[8]

Cuando los seis náufragos de 1511 escaparon rompiendo el techo de su prisión, huyeron por cualquier camino de la selva unas siete leguas. La escapatoria se organizó por sugerencia de Gonzalo Guerrero, pero el artífice y guía fue Jerónimo de Aguilar, que a más de seminarista era alférez de montada, o sea, el que porta el estandarte.

En la huida llevaban el sol a la espalda: iban hacia el poniente. Se puede inferir de este dato de San Buenaventura que la primera aldea de los captores se ubicaba al suroeste de Catoche. El destino final de la fuga de Guerrero fue la costa sureste de la península, en Chetumal. Los seis fugitivos todavía llevaban la visión de la aldea, la alta pirámide donde sacrificaban, la muchedumbre ataviada de modo nunca visto, los "chaces" o sacerdotes embadurnados de negro, y con los pelos largos y enmarañados, la víctima desnuda pintada de azul, la gente frente a la cual habían pasado, que se admiró de verlos por primera vez y moría de risa, porque "estas gentes siempre se están de risa, así las mozas como los mancebos".[9]

Encontraron un arroyo y bebieron de él para mitigar la sed. Pero fue entonces cuando de nuevo fueron sorprendidos y atrapados. Tres de ellos se bañaban, otro se había quitado las botas y huía descalzo, pero pronto cayó. La confusión del momento permitió que Aguilar y Guerrero lograsen escapar, aunque cada quien tuvo que huir por su lado, y aquí hay un hito en la historia de ambos personajes.

Guerrero corrió lo más que pudo, después caminó durante 20 días, nunca supo nada más de sus compañeros, excepto de Aguilar, años

[8] La información sobre la que se basa este apartado proviene principalmente de la obra de fray Joseph de San Buenaventura y Cartagena, *Historias de la conquista del Mayab, 1511-1697*.

[9] *Ibid.*, p. 23.

más tarde. Comió frutos desconocidos y hierbas, hasta que llegó a un pueblo de la costa que vio de lejos: el mismo patrón del otro, las pirámides, construcciones de piedra, bajareque, techos de palma, plazas y mucha gente circulando. Mientras miraba, observaba el panorama, "lo descubrieron dos mancebos y dos mozas que paseaban", quienes fueron a dar aviso de inmediato. Gonzalo fue aprehendido por guardias y conducido hasta la plaza principal.

Era Chetumal: "Mucha gente en torno, mujeres y viejos mirábanme mucho y hablaban y se reían de mí en todo momento. Después vinieron cuatro soldados adornados de muchas plumas también sus armas [...] me llevaron a una gran casa de bajareque pintada de verde, las demás estaban pintadas de blanco".[10]

La casa verde tenía muchos petates en el piso del salón; del techo colgaban unas telas de grueso tejido, las paredes estaban decoradas con figuras de colores y de ellas colgaban otras telas gruesas bien bordadas. Un gran aposento. Lo vigilaban dos filas de cinco soldados cada una, inmóviles y serios. Al fondo y contra la pared había una suerte de trono hecho de piedra, con dos patas delanteras labradas en forma de tigre y cubierto con una gruesa tela tejida de plumas de colores. Entonces apareció un hombre distinto, con su séquito y bizarramente ataviado con un penacho o arandela de largas plumas verdes y rojas que enmarcaba su rostro. Era el rey o cacique. Vestía una capa bordada con muchos adornos, una corona con alto frontal, al parecer de oro puro, zarcillos de lo mismo en las orejas y collar con cuentas y una tablilla plana, también de oro. Brazaletes de oro. Sandalias de hilo de henequén muy tejido y de fuerte trama. Llevaba en la mano un cetro largo de piedra verde, con plumas en la punta. La túnica era blanca. Los soldados de inmediato hicieron su saludo a modo de reverencia, agachándose, tocando el suelo y llevándose el pulgar a la boca. Cuando el cacique ocupó su silla y miró al prisionero, éste hizo una reverencia a su modo. Los ancianos del séquito se sentaron sobre las esteras; también habían entrado al salón unas mujeres adornadas con finas piedras verdes y oro. Se distinguía una moza que era hija del cacique, llamada Yxpilotzama, quien estaba acompañada de muchachas bien ataviadas.

[10] *Ibid.*, p. 27.

Cuando Guerrero hizo su reverencia, las mozas no reprimieron sus risillas. El cacique de inmediato se puso a hablar largamente con el concejo de ancianos; Guerrero oyó por primera vez un discurso largo y fluido en lengua maya.

El cacique salió. El prisionero fue conducido a un gran patio "con pilastrones redondos y estancias por dentro".[11] Éste fue el primer encuentro con el *halach uinic* llamado Ach Nachan Canxiuu.

Dos sirvientes acomodaron a Gonzalo Guerrero en una estancia y le llevaron tinajas de agua para que se lavara y una suerte de túnica blanca, además de una manta corta para usarse de taparrabos, que se enredaría observando a los demás. Este simple acto fue culturalmente significativo: sería la primera adopción cultural. Poco después le llevaron comida: frijoles (*bu'ul*), tortillas (*cim*), faisán cocido, frutas y una bebida desconocida. Llegó la noche y pudo descansar a sus anchas, pero temprano a la mañana siguiente lo despertó el ajetreo de gente que salía de las estancias, que hablaban, lo observaban con atención y se reían: hilaridad por la diferencia. Se sentaron a la orilla de las gradas a contemplarlo y pronto trajeron desayuno para todos. Después llegó un maestro con los materiales necesarios para enseñarle a tejer telas gruesas como hacían los demás; aquí Gonzalo entendió que estaba en un sitio para esclavos. Aprendió, trabajó, se confundió con los demás. Pronto hizo amistad con otro esclavo que desde un principio se mostró amigable con él, de nombre Ah Zinac Xiuu. Después de algunos días el extranjero pidió maderas y herramientas para trabajarlas. En cuatro días, ante la curiosidad general, construyó un banquillo como nunca se había visto y se lo regaló a su amigo. Pronto sería la fiesta de Kukulkán; el amigo enseñó el curioso banquillo a los capataces y éstos se lo llevaron al cacique, quien entendió que el extranjero tenía conocimientos muy distintos y quiso saber cuáles eran. Así que ordenó que lo llevasen ante él y su familia. Guerrero había aprendido algunas palabras y giros del maya de su amigo, por lo que pudo contestar afirmativamente al cacique, que le preguntó si él solo había construido el banquillo. Como contestara en maya, todos rieron. Además de la princesa estaba un

[11] *Ibid.*, p. 28.

muchacho que vestía engalanado y que era el heredero, el *ahau galel* Ach Balam Cahuel Xiuu.

El cacique consultó con el concejo para que el extranjero adiestrara a su hijo en las artes que dominaba, carpintería, guerra, pesca y otras, que a señas Guerrero pudo indicar que conocía. A partir de entonces el extranjero cultivó amistad con el heredero y por éste con toda la familia.

Las opiniones sobre Gonzalo Guerrero son apasionadas y, naturalmente, divididas. San Buenaventura apunta que era hombre instruido. Hijo de don Juan de Guerrero y de doña Rosario de Bahamonde, ambos hidalgos.[12] En cambio, Gonzalo Fernández de Oviedo reclama para el náufrago un origen "humilde y dudoso en cuestiones religiosas", criado entre baja y vil gente. "E no bien enseñado ni dottrinado en las cosas de nuestra sancta fée cathólica, o por ventura [como se debe sospechar], él sería de ruin casta é sospechosa a la mesma religión chripstiana".[13] Estas diferencias radicales de opiniones habrían de durar hasta hoy.

La risa que despertó Gonzalo Guerrero entre los mayas pronto se trocó en admiración, pues además de los conocimientos demostrados también era ebanista y constructor de instrumentos musicales (laudero). La admiración y la sorpresa de todos llegaron a su límite cuando terminó un gambarrino o vihuela corta para su alumno. La caja la hizo con caparazón de *wech* (*weech:* armadillo) y las cuerdas con tripas de un gato salvaje (*och*) de la zona. Poco después este instrumento y otros de cuerda habrían de ser adoptados por los músicos mayas y empezarían a sonar en las fiestas y los rituales a las deidades en plazas y pirámides. Este hecho es transcultural para los mayas, como el taparrabos del náufrago.

Pasaron los meses y se estrecharon las relaciones. Un día el *halach uinic*, luego de los protocolos acostumbrados en cuanto a las formas de petición de la novia, convino en aceptar al extranjero como esposo de su hija mayor a cambio de un "rescate" o dote que éste (ante la ausencia de su familia) debía pagarle en forma de siete años de traba-

[12] Fray Joseph de San Buenaventura y Cartagena, *op. cit.*

[13] Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del Mar Océano*, t. 3, lib. XXXII, 1851-1855, cap. III, p. 157, n. 38.

jo. Al llegar el día de la boda, unos sacerdotes condujeron a Gonzalo hasta la efigie de Itzamná, para purificarlo en la Casa de las Iguanas. La figura de Itzamná estaba esculpida en fina piedra verde y tenía muchos adornos de oro y medía más de media vara.[14] Al día siguiente se celebraría la boda en una ceremonia de matrimonio colectivo. En un patio cerrado, entre 15 mozos y 15 mozas, tomaban de los cabos, separados por sexo, una larga cuerda de henequén (*nechen*) teñida de colores. Un sacerdote preguntó a los padres de ellas si se había cumplido debidamente el "rescate". Sahumaron esta vez la estatua de Chaac, que estaba a ras de suelo, con piernas y manos cruzadas, con anteojeras y una larga nariz. Entraron los músicos, que ya incluían dos gambarrinos hechos por Guerrero y que sonaban entre el tunkul, las chirimías y los caracoles así se organizó la gran multitud en una peregrinación que llevó a los novios hasta el templo mayor o pirámide culminada por Kukulkán. Ahí los sacerdotes menores y el mayor tomaron la cuerda, la ataron por ambos cabos, dejando a los hombres en el interior del círculo, mientras que a las mujeres las llevaron ante Ixchel, esculpida en piedra, una figura humana con cabeza de serpiente. Delante de ella apartaron del pubis de las mozas una concha que las preservaba como solteras, entonces las ingresaron entre el círculo masculino, donde las parejas se tomaron de la mano para ser sahumadas. Entraron bailarines y cantores. Después de una hora, otras mozas sacaron del círculo a las parejas y llevaron la cuerda ante Ixchel como augurio para que ellas mismas se casaran "con mancebo de su buen agrado",[15] y transportaron los ídolos en andas. Enseguida se sirvió un banquete y los novios debieron repetir en todas las casas que los invitaron.

El cronista guardó estas notas del náufrago: "Y fuimos presto a la casa grande [donde había un] festejo y celebraron mucho la nuestra entrada [...], y yo corrime todo el tiempo de mucha vergüenza por el halago que de la mi persona hacían".[16]

Pasaron los meses y nació el primer hijo de Gonzalo Guerrero, quien también fue el primer mestizo de Mesoamérica. Vale mucho la

[14] Medida de longitud equivalente a 835 mm y 9 d.

[15] Fray Joseph de San Buenaventura y Cartagena, *op. cit.*, p. 41.

[16] *Idem*.

pena seguir teniendo la referencia del cronista y escuchar esa voz que se urdió entre el tiempo de los mayas. San Buenaventura y Cartagena reporta más datos de 1512:

> Nos nació un niño que no es blanco ni moreno, pero que tiene los ojos claros y tiene blanca la piel del cuerpo más que en la faz. [...] Fue muy grande maravilla y peor asombro para toda la familia real y para mucha gente de este pueblo y de los pueblos de cerca y de lejos, que venían por mirar al niño mi hijo, pero que la madre tenía de aquesto mucha reserva porque tenía temor de que lo mirara mucha gente por ese mal que suele darle[s] a los niños aquí, que dícenle el mal del ojo caliente y que en jamás dejó que lo miren los brujos y los zahorines y jamás lo mostró a los chaces y ah kin, ni nacon, ni a la esa caterva proscrita de los sacrificadores, pues que temía mucho de ellos.[17]

Yxpilotzama, a pesar de ser miembro principal del cacicazgo, por lo tanto, modelo de usos y costumbres mayas, que debía estar imbuida en éstos, preguntó a su marido si en su país existían las mismas creencias. Aparece como alguien inconforme con el sacrificio humano y las prácticas sacerdotales; pregunta con frecuencia a su marido si acaso en España existían tales costumbres.

La respuesta sólo permite dudar acerca de que las opiniones que la fundamentan sean en efecto de Gonzalo Guerrero o del autor que reseña los hechos. Pero si la respuesta afirmativa recae sobre el autor, la sustancia del hecho no tiene una gran distinción: hubo españoles de principios del siglo xvii que consideraron que la conversión de Guerrero no había sido total, y la convicción de algunos principales mayas con respecto a la fe religiosa y al régimen sacrificial tampoco fueron muy claras. De hecho, el dato de que existía la costumbre religiosa de la aceptación y adopción de deidades fuereñas, entre todos los reinos del mundo mesoamericano, apoyaba la posibilidad de que algunos principales no se mostraran reacios a la adopción de otros dioses.

En un primer término encontramos que Yxpilotzama se quejaba de los sacrificios y otras prácticas religiosas, al considerar que en España no existieran tales; eso la predisponía a tener como preferible la religión de su marido. En segundo lugar, encontramos a un Gonzalo Guerrero

[17] *Ibid.*, p. 43.

catequizador, que no ha renunciado del todo a su formación católica, que se enorgullece de la prohibición que establece su religión en relación con el sacrificio y la idolatría, además de otras prácticas. En tercero, el náufrago considera íntimamente que el sacrificio sí existe en España, sólo que expresado de otras maneras.

> Aunque por ser ella quien ella érase [su esposa], en nada complacíale la esta [...] costumbre de la gente suya, que a mí preguntóme más de una vez si allá en la España había la esta costumbre de los sacrificios y díjele yo cien veces no, aunque para mí tengo yo que sí los hay aunque de otro modo y manera.[18] [...] Y veredes vosotros la Santa Inquisición con el fuego y la parrilla, con el toro de bronce y el potro del estirado, la cadena y la rueda, con el acial y la cinta y el torno del pie, y más y más veredes ahora los esos señores del fuero y el feudo con quien tan mal lo pasan algunos de sus vasallos, señores de la horca y del cuchillo, dueños de vidas y haciendas.[19]

Es por demás curioso que haya existido en épocas tan tempranas la audaz opinión, por demás moderna y polémica, de que el sacrificio tuviera equivalencia en España, si bien de otras maneras.

Pero la acción de la Inquisición no era un rito religioso central (aunque se empapara de convicciones cristianas) sino, más bien, el recurso de la tortura que casi todos los Estados y congregaciones usaron como medida de coacción, y continuúan usando hasta nuestros días. Son pues dos fenómenos de naturaleza muy distinta.

Como fruto de aquel equívoco y confusión, se perfiló la trampa de que clérigos y conquistadores, pensadores y jueces, muy temprano en el siglo de la conquista concluyeran que la existencia de los sacrificios en los reinos indígenas era una prueba (igual que la idolatría o la sodomía) para juzgarlos atrasados, equivocados y luciferinos. Por otra parte está el hecho ambiguo y fascinante de que la situación de Gonzalo Guerrero en el mundo maya era (¿o fue sólo al principio?) involuntaria: había sido cautivado y vuelto esclavo.

Se dice que Gonzalo Guerrero procreó con su mujer maya tres hijos: Gonzalo, Juan de Guerrero y una niña rubia, doña Rosario, que era

[18] *Idem*.
[19] *Ibid*., p. 42.

el nombre de la madre del náufrago. La aceptación de estos nombres hispanos marca otro hito de la originaria transculturación.

Al año siguiente llegó Juan de Grijalva a Tulum, pero los mayas lo expulsaron después de siete días. Entonces el concejo y principales de varios pueblos consultaron a Guerrero sobre el hecho; él se aferró a la idea de que los españoles venían a cristianizar y a infundir un mejor modo de vida.

Un año más tarde llegaron 11 naves a Cozumel y se dijo que algunas continuaron hasta Chetumal.[20] A estas alturas habían pasado ocho años de la llegada de Gonzalo Guerrero. Sus hijos y su mujer habían aprendido hasta cierta medida el castellano. Su suegro, el *halach uinic*, lo llamó y lo increpó de esta manera: "Aquí hay hombres de tu raza, puedes irte o quedarte". Había expresado esto con furia y autoridad, señalando la puerta con su báculo. Guerrero salió conturbado a la calle, donde, para su sorpresa, se topó con cuatro soldados y dos caballeros oficiales de los castellanos, que al verlo le gritaron: "¡Ea vos!, don Gonzalo Guerrero, venid a nos, queremos hablaros, son las órdenes del señor Capitán General don Ferdinando de Cortés". Se dice que era don Conrado de Arias Maldonado quien lo había increpado de tal manera y estaba junto a Jerónimo de Aguilar, que había señalado a Gonzalo Guerrero. Bernal Díaz del Castillo menciona a un Maldonado *el Ancho*, de Salamanca, persona prominente, que acaso fuera el mismo hombre.[21]

Gonzalo Guerrero caminó hacia Arias Maldonado, pero Jerónimo de Aguilar se adelantó para tomarlo por los brazos y decirle: "Bienaventurado yo que os vuelvo a ver, don Gonzalo, vivo y bueno y sano como ahora os miro". Para continuar se refugiaron a la sombra de una palmera porque el sol calaba, entonces Jerónimo de Aguilar agregó: "Este caballero que veis es el señor alférez de la montada don Conrado de Arias, a las órdenes del señor capitán don Hernando Cortés, que así os ordena que vengáis con él al servicio del Rey nuestro señor y de las armas españolas".[22]

[20] *Ibid.*, pp. 51-52.
[21] *Ibid.*, p. 53.
[22] *Idem.*

Guerrero estaba entre la espada y la pared; así, Arias Maldonado agregó, irónico: "¿Y es mucho lo que tenéis por perderlo aquí?" Guerrero intentó una disculpa, hablando de su familia maya que no quiso abandonar, añadió que ya había perdido el hábito de las armas, lo que provocó una risotada de los soldados. Todavía añadió Conrado de Arias: "Mirad a mí que tengo trabado en las mis costillas una punta de pedernal de una de las estas flechas".[23] Guerrero se fue de prisa hacia su casa. Muy diferente fue la explicación de Antonio de Solís y Ribadeneira, contemporáneo de fray Joseph; otra versión y muy negativa sobre el náufrago.

Los hechos de este importante pasaje están narrados también, de otra manera, en las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, en la *Crónica* de Andrés de Tapia y en la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo.

Según este último, cuando Jerónimo de Aguilar recibió de Hernán Cortés —que estaba en Cozumel— la carta que lo conminaba a reintegrarse con sus coterráneos, partió de inmediato para Chetumal para hacer partícipe de este hecho a su viejo compañero de desventuras Gonzalo Guerrero.

Aguilar se presentó en Chetumal con la carta, a la que Gonzalo Guerrero, una vez que la hubo leído, le respondió así:

> Hermano Aguilar, yo soy casado, tengo tres hijos, y tiénenme por cacique y capitán cuando hay guerras: íos vos con Dios; que yo tengo labrada la cara y horadadas las orejas; ¿qué dirán de mí desque me vean esos españoles ir desta manera? E ya veis estos mis tres hijitos cuán bonicos son. Por vida vuestra que me deis desas cuentas verdes que traéis, para ellos, y diré que mis hermanos me las envían de mi tierra.[24]

La mujer de Guerrero, que escuchaba este diálogo, intervino en maya con decisión y así le dijo a Aguilar: "Mirá con qué viene este esclavo a llamar a mi marido: íos vos, y no curéis de más pláticas". Pero Aguilar volvió a la carga para decirle a Gonzalo "que mirase que era

[23] *Ibid.*, p. 54.

[24] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, pp. 64 y 65.

cristiano, que por una india no se perdiese el ánima; y si por mujer e hijos lo hacía, que la llevase consigo si no los quería dejar".[25]

Cuando por fin Jerónimo de Aguilar estuvo frente a Cortés, no dudó en decirle cómo Gonzalo Guerrero había instigado a los indios a dar guerra a Francisco Hernández de Córdoba.[26]

A Guerrero le parecía que su suegro y su concejo pensaban que él conocía la manera de conjurar el arribo de los españoles. Los principales de todo el Mayab se reunieron durante tres días en Chetumal con el fin de deliberar sobre la acción de los españoles. En tan difícil situación, a Gonzalo Guerrero, que asistió a la reunión como principal, no le quedó alternativa y, llegado su turno, empezó a hablar sobre la religión católica, su ética y sus misterios. Los sacerdotes rieron del hecho de que Jesucristo, siendo un dios, hubiera sido sacrificado a otro dios y, para completar la incongruencia, que los sacrificadores hubieran sido los propios hombres de su pueblo. [27]

Con base en el estudio de la *Relación* de Oviedo, Robert S. Chamberlain[28] agrega que algunos años después Francisco de Montejo *el Viejo* hizo un requerimiento (documento que sobrevive) a Gonzalo Guerrero en Chetumal, al que éste se negó rotundamente, no obstante las amenazas del Adelantado, quien le recordó que era la segunda vez en que se negaba, pues él fue testigo de la primera promovida por Cortés.

La ocupación de Chetumal duró pocos meses y la resistencia indígena, que dicen algunos que fue dirigida por el propio Gonzalo Guerrero, terminó por expulsar a Dávila y a Montejo. Volvió el tiempo de la paz, hasta que, pasados 10 años, hacia 1543 o 1545, cuando Guerrero hubiera cumplido 64 años, de haber sobrevivido a la guerra de Las Hibueras, que fue en 1534, tornaron las huestes españolas, que lograron la caída definitiva de Chetumal ante la ofensiva de los capitanes Alonso y Melchor Pacheco. Este reinado maya de la selva se desintegró y los mayas, junto con la familia Guerrero, se refugiaron en otras comunidades.[29]

[25] *Ibid.*, p. 65.
[26] *Ibid.*, p. 70.
[27] Fray Joseph de San Buenaventura, *op. cit.*, p. 74.
[28] Robert Stoner Chamberlain, *Conquista y colonización de Yucatán.*
[29] *Idem.*

Anota Chamberlain que los españoles atribuyeron su expulsión de Chetumal al genio militar de Guerrero. Pues todavía el náufrago avecindado entre los indígenas llevaba contingentes mayas a Las Hibueras para evitar la colonización en aquellos sitios de Honduras, en el valle del Naco, donde gobernaba Andrés de Cerezeda hacia 1534. En la peor batalla de esta plaza, a la que tuvo que acudir el temible Pedro de Alvarado desde Guatemala, aportando un contingente, los españoles tomaron el fuerte del cacique Cozumba en el valle del río de Ulúa. Perdieron los indios. En el valle surcado con sus cadáveres encontraron, según decían, el de Gonzalo Guerrero, "vestido, pintado y lacerado ceremonialmente como un indígena".[30]

Gonzalo Guerrero *el Mozo* fundó Ciudad Real de Chichén Itzá, sobre las ruinas de esta antigua ciudad. Estableció un cabildo y asignó lotes de tierra a su pueblo, mientras que Mérida era fundada por Montejo *el Mozo* sobre la también antigua ciudad de Tiho.[31] Guerrero el mestizo empezaba a regir entre los mayas de acuerdo con la causa de los españoles.

BIBLIOGRAFÍA

Chamberlain, Robert Stoner, *Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550*, prólogo de J. Ignacio Rubio Mañé, Porrúa, México, 1982.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1984

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, Real Academia Española, Madrid, disponible en: <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae> (consultado el 21 de julio de 2015).

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del Mar océano*, 4 tomos, Real Academia de la Historia de España, Madrid, 1851-1855.

[30] Robert Stoner Chamberlain, *op. cit.*, p. 178.

[31] Fray Joseph de San Buenaventura, *op. cit.*, p. 169.

López Cogolludo, fray Diego, *Historia de Yucatán*, Talleres Gráficos del Gobierno Constitucional del Estado de Campeche/Comisión de Historia, Campeche, México, 1954.

Martínez, José Luis, "Algunas respuestas de Jerónimo de Aguilar del 5 de abril de 1529", *Documentos cortesianos*, II, 1526-1545, sección IV, 1ª reimpr., fce/unam, México, 1994, p. 64.

Prescot, William H., *Historia de la conquista de México*, 2ª ed., anotada por Lucas Alamán, notas críticas y esclarecimientos de José Fernando Ramírez, pról., notas y apéndices de Juan A. Ortega y Medina, Porrúa, México, 1976.

San Buenaventura y Cartagena, fray Joseph de, *Historias de la conquista del Mayab, 1511-169*7, paleografía, introd. y notas de Gabriela Solís Robleda y Pedro Bracamonte y Sosa, Facultad de Ciencias Antropológicas-uady, México 1994.

Plantas alimentarias en al-Andalus y su expansión a través del Atlántico

*Expiración García Sánchez**

INTRODUCCIÓN

La aclimatación de cultivos, el trasvase de tecnologías y la difusión de conocimientos científicos y culturales que, desde la península ibérica, se expandieron por el Atlántico incidieron de forma destacada en el conocimiento del Nuevo Mundo.

El objetivo de este trabajo es tratar brevemente los principales logros alcanzados por la agricultura desarrollada en al-Andalus[1] y plantear cuáles fueron los mecanismos y agentes a través de los que se llevó a efecto la influencia de la cultura andalusí en la agricultura y los paisajes de Latinoamérica, reflejada en un primer momento en el trasvase de determinadas especies sobre todo de carácter alimentario.

Este planteamiento se debe a que en buena parte de los trabajos hasta ahora publicados sobre el intercambio de plantas entre ambos continentes se obvia o minimiza el papel que desempeñaron en ello los andalusíes y la cultura que desarrollaron, ignorándose ocho siglos de presencia activa en la península ibérica.

* Escuela de Estudios Árabes del CSIC, Granada, España.

1 Con el nombre de al-Andalus se designa aquella parte de la península ibérica que, desde el año 711 hasta 1492, estuvo bajo un poder político, el islámico, y utilizó el árabe como lengua de cultura. Se trata de una escena geográficamente muy amplia, en un principio, que progresivamente va disminuyendo, a medida que las conquistas cristianas van avanzando hacia el sur. Es la denominación que dieron a ese territorio sus propios habitantes, los andalusíes.

No nos vamos a detener en cuáles fueron las especies alimentarias que cruzaron el Atlántico en una u otra dirección, pues sobre ello ya existen trabajos importantes,[2] aunque aún se puede y debe profundizar en esta materia, por lo que sólo nos centraremos en algunas de las más destacadas en estos procesos de trasvase y aclimatación.

DESARROLLO DE LA AGRICULTURA EN AL-ANDALUS: NUEVOS CULTIVOS

La llegada de los musulmanes a la península ibérica a comienzos del siglo viii señaló el inicio del mayor y más profundo desarrollo de la agricultura en su suelo, llevado a cabo por el nuevo elemento humano (árabes y beréberes) asentado en ella. Los cambios generados por esta naciente agricultura fueron tan numerosos y sus efectos tan importantes que, tal vez, esté justificado el uso del concepto de *revolución agrícola* o *revolución verde* de al-Andalus que desde hace algunos años se viene empleando para definir este fenómeno.[3] Los siglos xi-xii son especialmente representativos de esta eclosión de la agricultura, siendo un claro exponente el número de tratados agrícolas que se redactan en estos siglos (seis de los ocho que se conocen), junto a un tratado de botánica.[4]

Esta agricultura hay que entenderla como de regadío y, más específicamente, de huerta, intensiva, lo que supone una gran novedad y produce un enorme contraste con el periodo histórico anterior.[5] Es decir, una de las muchas consecuencias de la extensión del regadío en el territorio andalusí fue la génesis de un nuevo ecosistema que va a diferenciarse del mundo mediterráneo del que forma parte. Al mismo tiempo, se introdujeron nuevos cultivos, difundidos por todo el mundo is-

[2] Algunos de estos trabajos se encuentran recogidos en la bibliografía citada. A ellos debemos añadir el ya clásico de Justo L. del Río Moreno, *Los inicios de la agricultura europea en el Nuevo Mundo: (1492-1542)*.

[3] Andrew M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*, pp. 82-84.

[4] Una visión resumida sobre la agronomía andalusí puede verse en Expiración García Sánchez, "Agriculture in Muslim Spain",pp. 987-999.

[5] Ello no significa que el secano y las prácticas extensivas, propias del dominio mediterráneo, se encuentren ausentes en esta nueva agricultura.

Cuadro 1
CULTIVOS DE NUEVA INTRODUCCIÓN EN AL-ANDALUS

Cannabis sativa (cáñamo)	*Glycyrrhiza glabra* (regaliz)
Carthamus tinctorius (cártamo, alazor)	*Morus alba*, M. *nigra* (moreras y morales)
Cinnamomun zeylanicum (canela)	*Musa spp*. (bananeros y plataneras)
Citrus aurantifolia (pomelo)	*Piper nigrum* (pimienta)
Citrus aurantium (naranjo amargo)	*Oryza sativa* (arroz)
Citrus bergamia (bergamota)	*Saccharum officinarum* (caña de azúcar)
Citrus limon (limonero)	*Sesamum indicum* (sésamo)
Citrus medica (cidro)	*Solanum melongena* (berenjena)
Croccus sativus (azafrán)	*Spinacia oleracea* (espinacas)
Elettaria cardamommum (cardamomo)	*Zingiher officinale* (jengibre)

lámico a través de los viajes y movimientos migratorios que se dieron en él, especialmente en los primeros momentos de la expansión (cuadro 1). Las plantas viajaban a lo largo de todo el Mediterráneo, siguiendo una ruta E-O, igual que las técnicas agrícolas. Este importante papel desempeñado por los musulmanes a lo largo de la Edad Media en la dispersión de las plantas cultivadas por toda la cuenca mediterránea fue posible, entre otras razones, porque controlaban un amplio espacio que se extendía desde la India hasta los confines de Europa.

Entre los siglos vii y xi este vasto imperio fue gobernado por las dinastías Omeya y Abasí, procedentes de Siria e Irak, respectivamente, zonas en las que se produjo el inicio de la agricultura. De esta forma, los musulmanes entraron en contacto con la rica tradición agrícola de Mesopotamia, ampliamente enriquecida con plantas, mecanismos y técnicas tomadas de regiones cercanas, como Egipto, India e Irán (figura 2).

Entre las nuevas plantas llegadas a al-Andalus tal vez las más llamativas fueron los cítricos, cuyo cultivo puede considerarse el símbolo de la aportación de la agricultura árabe a la de la Europa mediterránea y más tarde a la de América. Otro tanto podría decirse de herbáceas de gran interés comercial como la caña de azúcar *(Saccharum officinarum)*, cáñamo *(Cannabis sativa, Cannabis indica)*, arroz *(Oryza sativa)*, mijos *(Panicum sp., Setaria sp.)*, algodonero asiático (*Gossypium*

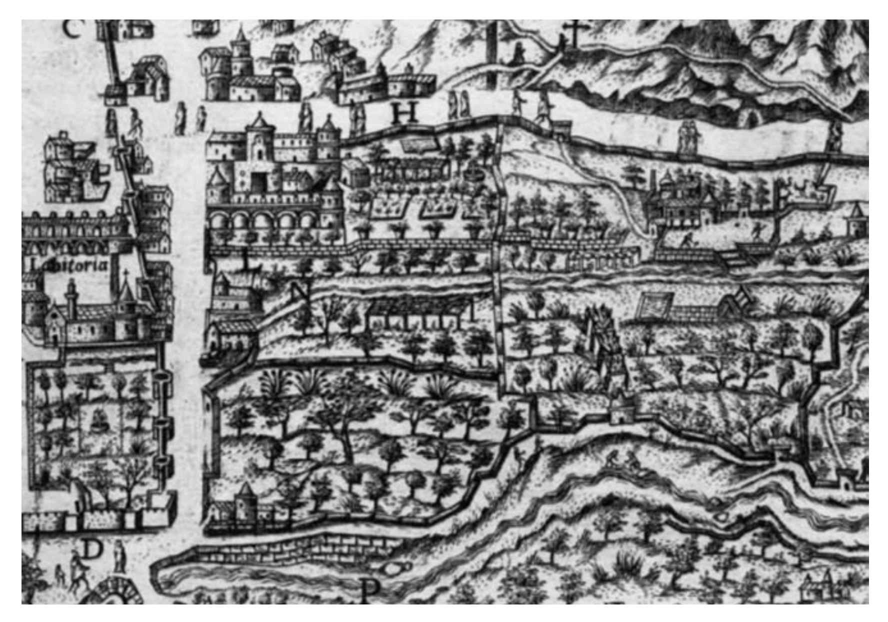


Figura 1. Detalle de un grabado de Alberto Fernández, *Plataforma de la ciudad de Granada hasta el monte sacro de Valparaíso* (*ca.* 1595), Colección C. Sánchez, Granada.

herbaceum), habichuela africana *(Vigna unguiculata)*,[6] berenjena *(Solanum melongena)*, melón *(Cucumis melo)*, platanero *(Mussa sp.)* y de otras muchas especies alimentarias, tintóreas y textiles (cártamo, *Cathamus tinctorius*; alheña, *Lawsonia inermis*, o *Ligustrum vulgare* o *aligustre*), encurtidoras (zumaque, *Rhus coriaria*), medicinales (regaliz, *Glycyrrhyza glabra*), condimentarias (azafrán, *Crocus sativus*) e incluso ornamentales, como el acederaque (*Melia azedarach*) y otras, entre ellas los tulipanes *(Tulipa spp.)*.[7]

[6] Hay que insistir, ya que puede llevar a error, como ha pasado en numerosas ocasiones, que cuando se habla de habichuelas o alubias de origen africano (del árabe *al-lu¯biya¯*) se trata de *Dolichos melanophtalmos DC.* (=*Vigna unguiculata [L.]* Walpers, judía de careta), o también de *Dolichos lablab L.;* pero en ningún caso de *Phaseolus spp.* Igual confusión surge con la calabaza utilizada en época medieval, *Lagenaria sp.* o más concretamente *Lagenaria siceraria*, calabaza vinatera o de peregrino, nunca el género *Cucurbita*.

[7] Esteban Hernández Bermejo y Expiración García Sánchez, "Tulips: An Ornamental Crop in the Andalusian Middle Ages", pp. 60-66. Basado en el tratado botánico del

LA LLEGADA DE LOS CÍTRICOS A AL-ANDALUS Y SU EXPANSIÓN AL CONTINENTE AMERICANO

Dentro de los diversos cultivos que llegaron a al-Andalus nos vamos a detener en el valioso y, a la vez, complejo género *Citrus*, dada la repercusión que tuvo en diversos ámbitos fuera del estrictamente agrícola y comercial (alimentación, medicina, cosmética…), muy especialmente en el ornamental y paisajístico del Viejo y Nuevo Mundo.

El primero de ellos es el cidro *(Citrus medica),* la especie más antiguamente conocida en el área mediterránea.[8] Son las "manzanas de oro" del jardín de las Hespérides que los autores clásicos Ovidio, Virgilio, Plinio y Ptolomeo sitúan en África, aunque éstas suelen confundirse con el naranjo amargo en algunos trabajos. En el periodo andalusí su cultivo se menciona ya en el siglo x en el *Calendario de Córdoba*, obra compuesta por Arbī b. Sa'īd en el año 961 para el califa andalusí al-Hakam II, en la que se registran más de 120 especies vegetales, algunas de ellas de nueva introducción en la península ibérica.[9]

Un nuevo cítrico, ya introducido en la península por los nuevos pobladores, fue el naranjo amargo (*Citrus aurantium*), citado en el *Tratado agrícola andalusí anónimo*[10] de finales del siglo x o comienzos del siguiente. Su escasa presencia —o poco arraigo— hace que algunos autores lo presenten como una variedad de cidro. Por otra parte, el nombre árabe *nāranŷ*, del que deriva el correspondiente arabismo,

---

autor andalusí Abūl-Jayr (siglos xi-xii), en este trabajo, se recoge una cita que adelanta 500 años a las primeras conocidas sobre el cultivo de tulipanes en el Occidente europeo (en concreto en al-Andalus), tradicionalmente localizadas en Holanda, Austria e Italia, siempre en el siglo xvi, y que modifica la vía de acceso de estas bulbosas ornamentales en su camino de Oriente a Occidente.

[8] También se traduce como "toronja", arabismo derivado del término árabe que lo designa, *utrunŷ*, aunque dicho nombre español suele aplicarse en la actualidad a *Citrus paradisi*.

[9] 'Arīb b. Sa'īd, *Le Calendrier de Cordoue*, pp. 36 y 184. Esta obra, en la que se mezclan temas muy diversos: astronomía, astrología, dietética, agricultura, fiestas cristianas y musulmanas, pronósticos..., encontramos la más valiosa y completa información sobre especies vegetales, cultivadas o silvestres, en la Córdoba del siglo x.

[10] *Kitāb fi tartīb awqāt al-girāsa wa-l-magrusāt*: *un tratado agrícola andalusí anónimo*, pp. 149-150.

naranja, sólo se aplica a esta variedad amarga y no al naranjo común (*Citrus sinensis*) o naranjo dulce, que no aparece en Occidente hasta el siglo xvi, introducido desde el extremo Oriente por los portugueses, lo que ha originado el nombre árabe que actualmente se le aplica, *burtuqāl*.

Otros cítricos llegados a al-Andalus en fecha posterior, a mediados del siglo xi, fueron el limón *(Citrus limon)* y la lima *(Citrus aurantifolia, Citrus limetta, Citrus limettioides)*, aunque la similitud entre las grafías árabes de ambos (*laymūn/līmūn*, *līm*, respectivamente) no permite hacer distinción exacta entre ellos. Podría apuntarse como un factor que incidió en el retraso de su arribo la especial sensibilidad hacia el frío presente en ambos cítricos, por lo que tendrían que esperar el desarrollo de variedades más resistentes antes de su desplazamiento a zonas menos cálidas.

Un último cítrico introducido en la península posiblemente a finales del siglo xi es *Citrus grandis* o pampelmusa, designado en los textos andalusíes con varios nombres, todos ellos cercanos a *zanbū*ʿ ("zamboa" o "azamboa" en español). Es descrito como un cítrico de fruto grande, con un color intermedio entre las limas y los limones y el naranjo amargo, con la base aplanada, pulpa granulosa y sabor agrio.[11]

La llegada de algunos de estos cítricos al Nuevo Continente tuvo lugar en fechas relativamente tempranas. El naranjo amargo, al que con frecuencia se le denomina naranjo de Sevilla,[12] bien por su presencia como ornamento en numerosos patios de edificios sevillanos o por haberse llevado a América desde esta ciudad, fue el primer cítrico que arribó. Es muy conocido el texto que refleja el orgullo del cronista Bernal Díaz del Castillo al señalar el resultado de la siembra de pepitas de naranja que realizó en Tabasco hacia 1518, como parte de la expedición de Juan de Grijalva:

[11] Un interesante trabajo sobre el cultivo de los cítricos en al-Andalus es el de Luis Ramón-Laca, "The Introduction of Cultivated Citrus to the Europe via Northern Africa and the Iberian Peninsula", pp. 502-514.

[12] Anfrew M. Watson, *op. cit.*, p. 42. También aparece así denominado en el excelente trabajo de Alba González Jácome, *Historias varias. Un viaje en el tiempo con los agricultores mexicanos*, p. 510 y otras.

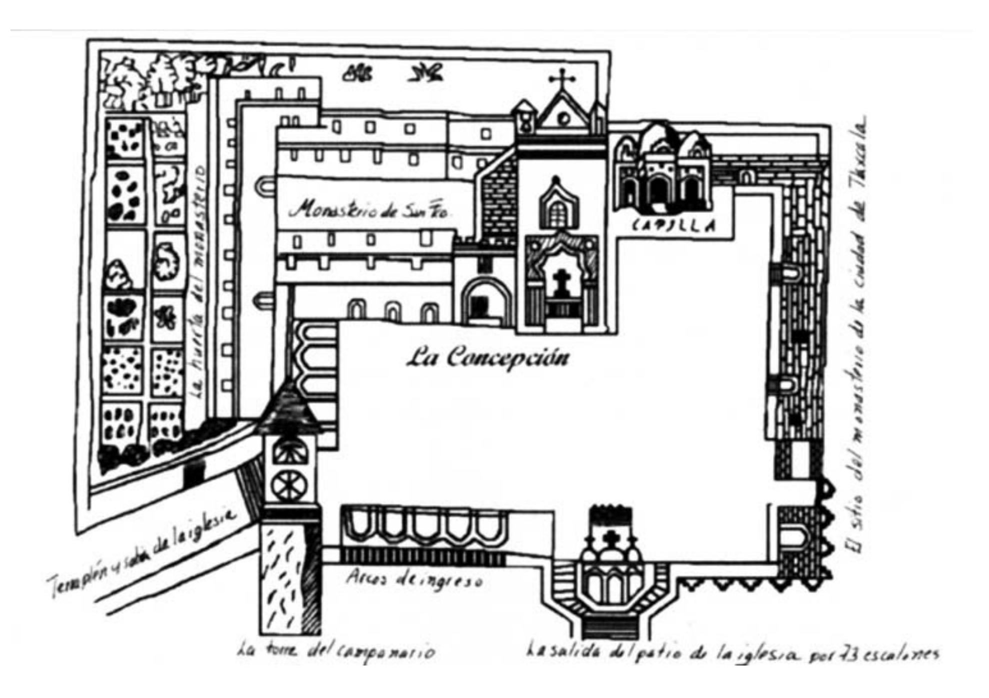


Figura 2. El convento franciscano de Tlaxcala según el dibujo de Diego Muñoz Camargo, René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo* xvi, t. 1, cuadro 18.

> También quiero decir cómo yo sembré unas pepitas de naranjas junto a otras casas de ídolos, y fue desta manera: que como había muchos mosquitos en aquel río, fuime a dormir en una casa alta de ídolos, e allí junto a aquella casa sembré siete u ocho pepitas de naranjas que había traido de Cuba, e nacieron muy bien [...] He traído aquí esto a la memoria para que se sepa que estos fueron los primeros naranjos que se plantaron en la Nueva España, porque después de ganado México e pacíficos los pueblos sujetos de Guazacualo, túvose por la mejor provincia, por causa de estar en la mejor comodación de toda la Nueva España [...] a este efecto se pobló de los más principales conquistadores de México, e fui uno, e fui por mis naranjos y traspúselos, e salieron muy buenos.[13]

[13] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, cap. xvi, p. 32.

Para 1580 ya se refiere que Veracruz era pródiga en limones, limas, cidras y toronjas "cuya fruta es en extremo buena [...] que más parecen árboles naturales e propietarios que extranjeros y advenedizos".[14]

De la misma manera se fueron aclimatando progresivamente en México otras plantas que tuvieron impacto no solamente en la alimentación sino en el conjunto de manifestaciones vitales de sus habitantes.

Hacia 1550 Pedro Cieza de León, cronista del Perú, describe las que cultivaban los españoles en sus granjerías americanas: "[…] hay muchas estancias y heredamientos, donde los españoles tienen […] muchas viñas y huertas muy frescas y deleitosas, llenas de las frutas naturales de la tierra, y de higuerales, platanales, granados, cañas dulces, melones, naranjos, limas, cidras, toronjas y las legumbres que se han traido de España; todo tan bueno y gustoso que no tiene falta".[15]

Como lo comprueba el cuadro 1, todas las especies citadas de forma concreta en esta relación, salvo la higuera, la vid y el granado, son especies introducidas en la península ibérica durante el periodo andalusí.

DIVERSIFICACIÓN DE ESPECIES

En al-Andalus no sólo se introdujeron nuevas especies de todo tipo, sino que los antiguos cultivos propios del agrosistema mediterráneo, algunos olvidados o en regresión en la anterior época histórica, en el periodo visigodo (siglo v-vii), ganaron en rendimiento con la puesta en marcha de estas nuevas técnicas agrícolas, al mismo tiempo que aumentó la variabilidad y mejora de especies.

Junto a la incorporación de nuevos sistemas hidráulicos, del todo imprescindibles, otras técnicas agrícolas como la intensificación y diversificación del abonado, la sabia alternancia de cultivos, los sistemas de injerto practicados, entre otras que se podrían citar, fueron decisivos para la consecución del gran desarrollo frutícola alcanzado en las

[14] Álvaro Patiño, "Descripción de la Veracruz y su comarca hecha por mandato del Excmo. Sr. virrey don Martín Enríquez", p. 31.

[15] Julia García Paris, *Intercambio y difusión de plantas de consumo entre el Nuevo y el Viejo Mundo*, p. 17.

tierras de al-Andalus y, sobre todo, de su diversidad. Las técnicas de injerto, inherentes a los sistemas de clasificación botánica, propuestas por los agrónomos andalusíes supusieron un claro avance en relación con las aplicadas durante la época romana, pese al grado de desarrollo alcanzado en el mundo clásico en toda la cuenca mediterránea.

De nuevo se hace necesario aludir a otro "olvido" de los andalusíes: aparte de las técnicas hidráulicas y de regadío, en las que todos los estudiosos están de acuerdo en su procedencia del mundo árabe, sólo aparecen autores romanos (Columela) y castellanos (Herrera) como "introductores de nuevas técnicas agrícolas" en el Nuevo Mundo, entre las que van incluidas los injertos, afirmación del todo errónea. En bastantes trabajos se atribuye a Lucio Junio Moderato Columela (Cádiz, siglo I) el mérito de la difusión de las técnicas de injertos que después llegaron a América. Encontramos afirmaciones como la siguiente: "La adaptación de frutales del Viejo al Nuevo Mundo tuvo éxito gracias al conocimiento del injertado, que según los especialistas surgió en China, de donde pasó a otras partes del globo".[16] O esta otra: "El hispano Columela en su tratado sobre Agricultura difundió la técnica en la Roma clásica y en Península ibérica, desde donde —al parecer— llegó a América",[17] aseveraciones no del todo exactas.

Como ejemplo de esta riqueza en la diversificación de especies, consecuencia del avance producido en las técnicas de injertos, tenemos algunos frutales, entre ellos el peral (*Pyrus communis*), uno de los que cabría destacar como indicativo de especie de notable variabilidad recogida por los autores andalusíes, además de ser uno de los más extendidos en cultivo.[18]

Los tratados agrícolas andalusíes recogen, tras una primera distinción entre silvestres o de montaña, hortenses, variedades en función del sabor de la fruta (azucarada, ácida, agridulce, áspera, dulce, insulsa y ácida); tamaño (grande, mediana y pequeña); textura de su pulpa, y, por último, de la forma que presenten (con figura de calabaza, de candil o de orza),

[16] William W. Dunmire, *Gardens of New Spain. How Mediterranean Plants and Foods Changed America*, p. 11.

[17] A. González Jácome, *op. cit.*, p. 248.

[18] El peral fue una de las especies introducidas por Cortés, alrededor de 1542, junto con la caña de azúcar, morera, vides y otras muchas plantas. *Ibid.*, p. 212.

la doñegal, la arrugada, la porcina, la perellón,[19] que es la china, la de botones[20] y la apetitosa, de la que hay una variedad redonda.[21]

Esta diversificación de especies, no sólo arbóreas sino herbáceas hortenses, trasvasa el Atlántico en mayor o menor medida. En 1550 escribe el antropólogo y naturalista José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias*:

> [...] quasi quanto bueno en España ay en las Indias, y en partes aventajado, y en otras no tal, trigo, cevada, hortaliza, y verdura, y legumbres de todas suertes: como son lechugas, berças, ravanos, cebollas, ajos, perexil, nabos, cenorias, berenjenas, escarolas, acelgas, espinacas, garvanços, havas, lentejas, y finalmente quanto por aca se da desto casero, y de provecho, porque han sido cuidadosos los que han ydo, en llevar semillas de todo [...][22]

Este aumento y diversificación de especies generados en el territorio andalusí van a repercutir, entre otros ámbitos, en el de la alimentación. Resulta muy notable la diversidad alimentaria conseguida tras el arribo de una componente principalmente oriental que es atestiguada por el elevado número de especies citadas en el tratado agrícola del autor andalusí Ibn al-ʻAwwām (siglos xii-xiii), en el que se mencionan cerca de 400 especies cultivadas.

Como resultado de este periodo llegamos al siglo xv, en el que se encuentra la mayor parte de las especies orientales hoy habituales en la cocina española, introducidas y plenamente incorporadas en su régimen alimentario, parte de las cuales se desplazan hasta el continente americano.[23]

Ahora bien, los procesos de recepción y adopción de las nuevas plantas alimentarias fueron distintos en uno y otro caso, pues si en el

[19] Término aplicado a variedades silvestres de *Pyrus communis L.* y a *Pyrus amygdaliformis* Villars [= *Pyrus nivalis Lindl.*], "peral de monte".

[20] Pera muy pequeña, llamada así porque cuando comienza a aparecer se asemeja a un botón.

[21] Estas y otras variedades de peras se encuentran recogidas en un interesante tratado de botánica andalusí de finales del siglo xi: Abū l-Jayr al-Išbīlī, *Kitābu ʻUmdati ṭṭabīb*, t. II, p. 396.

[22] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, pp. 270-271.

[23] J. Esteban Hernández Bermejo, "Biodiversidad agrícola y alimentación en la península ibérica", p. 140.

territorio peninsular es unidireccional (de la zona andalusí se expande al resto de la península y diversos puntos del continente europeo), en el segundo de los casos hay una interacción, un intercambio. Así, en los territorios conquistados el propósito fue recrear, en un principio, una alimentación semejante a la de España y cultivar plantas de valor industrial que tuvieran mercado en el Viejo Mundo. Pero también ocurrió que casi la totalidad de los nuevos productos se incorporaron, en mayor o menor medida y tiempo, a la dieta indígena y a la mestiza. Simultáneamente, los productos indígenas se siguieron cultivando y se incorporaron a la dieta de los conquistadores.[24]

AGENTES DE DIFUSIÓN Y MECANISMOS PARA LA PUESTA EN CULTIVO DE LAS NUEVAS ESPECIES

En la expansión islámica, junto con los individuos viajaron tanto las plantas necesarias para reconstruir sus hábitos alimentarios, medicinales, industriales, vida religiosa, social, entre otros, como las técnicas imprescindibles para cultivar —y sobre todo a gran escala— estas nuevas especies procedentes de regiones tropicales o subtropicales que se fueron adentrando en el Oriente Próximo y en el Mediterráneo. En al-Andalus los nuevos cultivos fueron introducidos con motivo de las embajadas que se intercambiaban entre los monarcas andalusíes y los de diversas cortes orientales —entre ellas también Bizancio—, especialmente en los siglos IX y X. Los viajes realizados con motivos científico-culturales, en muchos casos para cumplir con el precepto canónico de la peregrinación a La Meca, fueron otro elemento o factor importante en este proceso. La aclimatación se llevaba a cabo en los jardines de los palacios de los monarcas y en las residencias de personajes relevantes, quienes al mismo tiempo actuaban como promotores y mecenas. Estos jardines se convirtieron pronto en lugares de experimentación; con las debidas reservas, podríamos llamarlos "jardines botánicos". El primero fue el ubicado en la Arruzafa cordobesa, resi-

[24] Luis Alberto Vargas y Leticia Casillas, "El encuentro de dos cocinas: México en el siglo XVI", p. 157.

dencia palaciega del primer emir omeya en al-Andalus, ʿAbd al-Raḥmān I (g. 756-788). Este proceso de aclimatación y experimentación de nuevas especies, que después se incorporaría plenamente a la agricultura, continuó a lo largo de la historia de al-Andalus y fue distribuido por todo su territorio.[25]

Pero estas labores de aclimatación y mejora de especies en al-Andalus no quedan reducidas a los huertos, sino que se extienden a campos abiertos. Un caso representativo lo constituye el Aljarafe (en árabe al-Šaraf, "lo excelso o elevado"), extensa zona en la provincia de Sevilla, renombrada por sus abundantes olivares y otros cultivos de calidad. Precisamente, entre los cultivos que se trasvasaron a América destacan de modo especial los procedentes de la actual Andalucía, los que conforman la trilogía mediterránea (vid, olivo y trigo), junto con la morera (*Morus alba*). Los primeros se llevaron fundamentalmente desde el Aljarafe sevillano y el último, que tanta importancia tendría en el desarrollo de la industria sedera en la región de la Mixteca, desde Granada.[26]

Similares premisas se pueden aplicar al trasvase e intercambio de especies entre España y América. Sin entrar en el debate, siempre más o menos candente, de la emigración de moriscos (o cristianos nuevos) a América y su contribución en forma directa a la difusión y transmisión al otro lado del Atlántico de diversos elementos de la cultura andalusí, sí es obligado exponer e insistir en determinados procesos que tuvieron lugar en América Latina y que reflejan un paralelismo o semejanza con otros que antes se habían desarrollado en al-Andalus. Especialmente se debe resaltar el peso de la ciencia andalusí y de determinadas prácticas agrícolas que, con independencia del grupo humano que las aplicase, tuvieron su origen en las llevadas a cabo en al-Andalus, realidad en muchas ocasiones omitida por desconocimiento de la misma.

[25] Sobre estos jardines de aclimatación de nuevas especies en al-Andalus puede consultarse el trabajo de Expiración García Sánchez y Ángel C. López López, "The Botanic Gardens in Muslim Spain (8-16th Century)", pp. 165-176.

[26] Miguel Molina Martínez, "Andalucía-América: trasvases agrícolas y mineros", pp. 211-212.

Es un hecho conocido que, aunque existía la prohibición de que ningún cristiano nuevo embarcara hacia el Nuevo Mundo,[27] pasaron algunos —o muchos— de ellos, bien formando parte de los criados de determinado señor o de forma clandestina desde Canarias; en ninguno de los casos aparecen registrados oficialmente en el pasaje de los barcos.[28]

Hay una excepción: se sabe que religiosas españolas que fundaron los primeros conventos en América, especialmente en México y Perú, llevaron consigo esclavas moriscas, único y excepcional caso en el que se permitió la entrada en las "Indias" a personas de esta comunidad minoritaria de musulmanes conversos.[29]

Pero aparte de la presencia real de cristianos nuevos, que la hubo, existen otros componentes a analizar en este trasvase de elementos de la cultura andalusí al otro lado del Atlántico. Es un hecho indiscutible y conocido el papel desempeñado por las distintas órdenes religiosas en la introducción de nuevas plantas cultivadas en los huertos y huertas[30] de los conventos y monasterios para la alimentación de los religiosos, a la vez que se enseñaba a los nativos a cultivarlas y a utilizarlas. En definitiva, en estos lugares se llevan a cabo tareas de "experimentación" y aclimatación de nuevas especies, de forma parecida a la llevada a cabo en tierras andalusíes.

De nuevo surge otro interrogante, en este caso acerca del origen de las prácticas agrícolas en las huertas conventuales. Necesariamente hay que volver a la comunidad de cristianos nuevos de Granada para hacer algunas reflexiones sobre el papel jugado por los campesinos moriscos en el mantenimiento de la agricultura de regadío, de la horticultura y la fruticultura, el más fiel exponente de la agricultura andalusí, tras el paso a la Corona de Castilla del antiguo reino nazarí granadino.

[27] Por un real decreto de 1530 sólo se podía mandar esclavos africanos a América, al mismo tiempo que estaba prohibido enviar mulatos, mestizos, turcos y moriscos desde España como esclavos. Everett Jenkins, *The Muslim Diaspora*, t. II, p. 54.

[28] Camilo Álvarez de Morales, "Medicina y alimentación: andalusíes y moriscos", p. 149.

[29] Xavier Domingo, "La cocina precolombina en España", p. 24.

[30] Los conceptos de ambos términos, huerto y huerta, fueron evolucionando en el Nuevo y Viejo Mundo; aunque el primero se entendía como un espacio agrícola con árboles frutales y el segundo estaba destinado a la producción de hortalizas, ambos se mantienen de forma irregular y acaban convirtiéndose en sinónimos.

Un ejemplo concluyente de la importancia de la mano de obra morisca en las tareas hortofrutícolas practicadas en las huertas de Granada y sus entornos, en concreto en las huertas del Generalife después de 1492, del reconocimiento de los hortelanos moriscos como elemento humano imprescindible para el mantenimiento y continuidad de las mismas se recoge en varios documentos castellanos conservados en el Archivo General de Simancas y el Archivo del Patronato de la Alhambra y Generalife, entre otros. El siguiente documento resulta muy ilustrativo:

> […] de los daños que se an seguido de la casa real y guertas de Hinalarife de Granada con el levantamiento del reino y la presisa necesidad que tiene por si volver hacían a los jardineros moriscos queentienden aquello por aver tanta agua [...]:
>
> […] porque a causa del alcamyento y guerra de los moriscos se an talado muchos de los arboles del dicho Ginalarifee y se hizoles muchos daños a causa de aber echado los jardineros moriscos que entendían los dichos jardines que suelen regar porque los hortelanos e peones viejos no entienden los susodichos, ni saben curar y beneficiar las dichas guertas e jardines como los moriscos lo solian hacer, y no solamente ha venido el dicho daño al dicho Ginalarifee, sino a la Alhambra y parte de la ciudad por razón de los daños de las aceuias y guiamientos de aguas que por ellas pasan […]
>
> […] es tanto el daño e nescesdad que ay en el dicho Genaralifee, guertas e jardines del, que conviene y es cossa muy nescesaria para su rremedio de que con brebedad se proveyesen Xardineros moriscos como antes estaban para el rremedio de todo ello, como personas que lo entienden, porque si con brevedad no se rremedia se acvara todo de perder […][31]

A ello hay que unir las peticiones en 1579 por parte del marqués de Campotéjar, alcalde perpetuo del Generalife, para que volviesen a las huertas moriscos con sus familias, “los quales sirvan de xardineros, ortelanos, açequieros y cañeros”.[32]

[31] Archivo General de Simancas, Casas y reales sitios, leg. 265, fol. 66, fechado en Granada, a 20 de noviembre de 1571.

[32] Archivo del Patronato de la Alhambra y Generalife, leg. 389, 8, del año 1579: “Pleito a petición de los patronos de las memorias que fundó el marqués de Campotéjar don Pedro de Granada”.

Los moriscos siguieron cultivando las huertas de la antigua almunia o residencia de recreo de los sultanes nazaríes, el Generalife, de tal manera que las tradiciones hortícolas y jardineras andalusíes, perdidas en casi todo el territorio español tras su expulsión, lejos de interrumpirse se prolongaron en la finca, como mínimo hasta el final del xvii. Al respecto, resulta muy elocuente el siguiente refrán: "Una huerta es un tesoro si quien la labra es un moro".[33]

Por el contrario, las aptitudes de los castellanos para la agricultura son escasas según Andrea Navagero, embajador de la república de Venecia en la corte de Carlos V, quien visitó España entre 1524-1526: "Los españoles, lo mismo en el reino de Granada que en el resto de España, ni son muy industriosos ni siembran ni cultivan de buena voluntad la tierra, sino amigos de la guerra y van á ella ó á las Indias para adquirir riquezas por estos caminos mejor que por otros".[34]

Un caso parecido al de los moriscos granadinos se produjo cuando el virrey Antonio de Mendoza[35] puso en práctica en la zona de la Mixteca y en otras tierras mexicanas un conjunto de medidas que favorecieron el desarrollo de la industria de la seda.[36] El obispo Zumárraga solicitó al emperador que enviase a México familias de moriscos del reino de Granada con mucha simiente de moreras para que se establecieran en los pueblos de indios y divulgasen entre ellos las técnicas sericícolas. Aunque finalmente no se trasladaron a México, resulta evidente el interés de aclimatar en el Nuevo Mundo la especie arbórea cuyas hojas constituyen el alimento de los gusanos de seda contando con la participación de individuos de tan reconocida experiencia en esas actividades como los moriscos. Quizá para paliar tal ausencia se dio a la imprenta una obra de carácter divulgador en la que se enseñaba

[33] Luis Martínez Kleiser, *Refranero general ideológico español*, núm. 13, 515.

[34] Andrea Navagero, *Viaje a España del magnífico señor Andrés Nauagero (1524-1526)*, p. 138.

[35] Estuvo vinculado en su juventud con la sociedad granadina y, por tanto, conocía las técnicas seguidas; era hijo de Íñigo López de Mendoza, marqués de Mondéjar, conquistador y alcaide perpetuo de la Alhambra.

[36] También se atribuye la introducción de la morera en la zona a Gonzalo de las Casas, encomendero en Yanhuitlán y oriundo de Granada.

todo lo relativo a la sericultura: el *Arte para criar la seda*, que Gonzalo de las Casas imprimió en Granada en 1581.[37]

Realmente la experiencia de Granada —en este y otros ámbitos— tuvo un peso muy considerable en América. Son particularmente importantes una serie de figuras clave interrelacionadas y participantes en la empresa de Granada y en la de México: Íñigo y Antonio de Mendoza, padre e hijo, conquistador y gobernador de Granada el primero, virrey de México el segundo, así como Pedro Mártir de Anglería y Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, todos ellos destacados representantes del humanismo renacentista.[38]

Pero hay otra figura muy unida a Granada y, al menos indirectamente, al Nuevo Mundo, con ciertos rasgos ambivalentes que hay que destacar: la de Gabriel Alonso de Herrera. Nació en Talavera de la Reina hacia 1460 o 1470 (muere *ca.* 1539), siguió la carrera eclesiástica y fue capellán de Cisneros, permaneciendo varios años en Granada protegido por Hernando de Talavera. A instancias del cardenal Cisneros redactó la enciclopédica *Obra de agricultura*, editada en Alcalá de Henares en 1513.[39] Viajó por Italia y Francia, a fin de recoger información y adquirir conocimientos prácticos para su libro.

La presencia en Granada de Herrera está documentada a partir de 1492, tras el paso de la ciudad a manos de los Reyes Católicos. Diez años más tarde, en 1502, se le abona cierta cantidad por su intervención en el "diseño" de un carmen —o finca de recreo, de tradición andalusí— propiedad del arzobispo Hernando de Talavera, del que era "comensal".[40] En 1503 Herrera recibió un nuevo pago por la "plantación de varios árboles frutales en el Carmen Alto del Argibillo", antes citado, señalándose en el documento correspondiente que se le consideraba muy entendido en la agricultura, debido

[37] Gonzalo de las Casas, *Libro intitvlado arte para criar seda, desde que se rebiue vna semilla hasta sacar otra*.

[38] Mercedes García-Arenal, *La diáspora de los andalusíes*, pp. 25-26.

[39] Gabriel Alonso de Herrera, *Obra de agricultura*, Alcalá, 1513. La edición de Eloy Terrón (Madrid, 1981), que es la que hemos utilizado en la mayoría de los casos, sigue la edición de 1539, última revisada por su autor.

[40] Es decir, "persona que vive a la mesa y expensas de otra, en cuya casa habita como familiar o dependiente", según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua española*.

a que "había aprendido de los moros en esto de mezclar unos árboles con otros".[41]

Queda claro que, aparte de su contacto directo con los labradores moriscos granadinos, Gabriel Alonso de Herrera conocía bien algunos tratados árabes de agricultura, concretamente el del médico y agrónomo Ibn Wāfid (siglo xi), a quien cita en su obra como Aben Çenif (con otras grafías), toledano como él y cuyo texto fue traducido al castellano y catalán en los siglos xiii y xiv.

Pero esta presencia directa de las prácticas agrícolas de los moriscos o, si se quiere, de la tradición andalusí en la obra de Herrera, aunque la evidencia obligue a reconocerla, se quiere obviar o, al menos, minimizar. Así, en el prólogo a la edición de 1981 se recoge:[42] "Puede afirmarse que en la *Agricultura* de Herrera convergen tres corrientes; la clásica representada básicamente por Columela, la lombarda, por Crescenzi, y la árabe, por Aben Cenif, pero es necesario recordar que tanto la agricultura lombarda como la árabe están completamente influidas por los geopónicos latinos, sobre todo por Columela".[43]

En la primera edición de su tratado agrícola (1513) Herrera mostraba un apoyo decidido a la postura de Cisneros en las conversiones forzosas; actitud ésta, por otra parte, contraria a sus estrechas relaciones con Hernando de Talavera, considerado un declarado opositor a tales prácticas, al mismo tiempo que expresaba sus reservas frente a los moriscos. Un claro ejemplo de este interés por justificar su rechazo a esta comunidad se refleja en el libro cuarto de su tratado agrícola, dedicado a las hortalizas; sigue un orden alfabético estricto, como anuncia en la introducción, excepto en el caso de las berenjenas, planta asociada a los "moros", que aparece en penúltimo lugar, entre la salvia y la hierbabuena. Este capítulo comienza: "Común opinión del vulgo es, que las verengenas fueron traidas a estas partes por los Moros, quando

[41] Luis Ramón-Laca, "Plantas cultivadas en los siglos xvi y xvii en la Alhambra y el Generalife", p. 50. La expresión "mezclar unos árboles con otros" se refiere a las labores de injerto.

[42] Gabriel Alonso de Herrera, *op. cit.*, p. 29.

[43] Realmente las fuentes que ejercieron una mayor influencia en la agronomía andalusí fueron la clásica (greco-bizantina) y la islámica oriental, junto con la tradición autóctona peninsular.

de Africa passaron en España, que las trajeron para matar con ellas a los Christianos [...] así como es la más mala de todas las yerbas que he escrito, así es la más trabajosa y penosa de hacer nascer [...] y es una planta muy mal acomplexionada y de muy malas cualidades".[44]

Es cierto que la berenjena, una de las hortalizas de nueva introducción en al-Andalus, no gozaba de muchas simpatías a nivel alimentario en los ambientes cultos, tal como recoge el médico de origen sevillano Ibn Zuhr (siglo xii), conocido en los textos latinos como Avenzoar: "Todos los médicos concuerdan —y están en lo cierto— en que la berenjena no es nada recomendable como alimento, no tiene nada bueno. Como medicamento curte el estómago, lo fortalece y tonifica y es útil contra las náuseas y vómitos si se cuece bien".[45]

No obstante, la berenjena se utilizó profusamente en la cocina de los países islámicos durante la época medieval —y también en la actualidad—, tanto en las mesas populares como en las refinadas. Incluso una receta, con muchas variantes, llamada *al-būrāniyya*, en la que la berenjena es el ingrediente básico, era uno de los platos considerados propios de la población morisca, dando lugar al término "alboronía" que ha pasado al español como arabismo.[46]

En la segunda edición, 1539, la última corregida por Herrera, abundando en sus reticencias, añadirá en el capítulo dedicado a las berenjenas una receta para cocinarlas: "más nosotros los christianos mejor usamos délias que los moros y judíos. Cociéndolas con buena carne y tocino y desemponzoñándolas con vino",[47] frase que parece salida de un cristiano nuevo como argumento probatorio de la sinceridad de su conversión.

Sin embargo, es más elocuente la supresión de un largo pasaje que aparece en la primera edición de 1513:

> Estando en Granada vi un día leer a un moro especiero que porque había ido a Jerusalén y a la casa de Meca, los moros le tenían en mucha veneración y

[44] Gabriel Alonso de Herrera, *op. cit.*, pp. 318-319.

[45] Ibn Zuhr, Kitāb al-Agdiya, *Kitäb al-Agdiya* (*Tratado de los alimentos*), p. 85.

[46] Un trabajo muy documentado sobre este famoso plato es el de Manuela Marín, "Sobre Būrān y Būrāniyya".

[47] Gabriel Alonso de Herrera, *op. cit.*, p. 319.

> aun muchas veces nos mostraba unas pinturas que él había traído de Jerusalén, y por esto, yo con otros estudiantes mozuelos le íbamos muchas veces a ver, y mostrónos allí una vez en su arábigo unas receptas que él tenía en mucho de la virtud del romero, y porque nosotros no entendíamos aquel lenguaje, él como pudo [...][48]

Es decir, las relaciones de Herrera con la comunidad morisca se mantenían activas, recogiendo directamente de ella muchas de las prácticas y técnicas incluidas en su tratado agrícola, obra que en muchos trabajos se presenta como el modelo paradigmático seguido en el Nuevo Mundo para la puesta en marcha de las nuevas prácticas agrícolas.

Otra figura que se debe destacar, en esta ocasión implicada en el reconocimiento del alto nivel alcanzado por la agricultura andalusí y en el apoyo decidido al trasvase de especies —ahora en sentido inverso—, es la del rey Carlos III, que en los inicios de la época borbónica dicta una real orden dirigida al virrey de Nueva España con fecha 16 de abril de 1777 en la que se lee:

> [...] y que en ocasión oportuna remita V. E. algunos arbolitos de estas especie [pimienta de Tabasco] de modo que puedan llegar sin lesión a España, a fin de plantarlos en el Real Jardín Botánico y de procurar su propagación en las costas meridionales de esta península, cuyo temperamento es más semejante al de la América que produce este fruto [...].[49]

Por otra parte, durante su reinado se publicó la primera edición árabe y traducción española de un tratado de agricultura, del autor andalusí Ibn al-ʻAwwām, dentro del interés de los ilustrados españoles por temas eminentemente prácticos como éste; con tales medidas se intentaba buscar, en el legado escrito en árabe, pautas de regeneración de la economía y, especialmente, de la agricultura.[50]

[48] Gabriel Alonso de Herrera, *op. cit.*, p. 256.

[49] Francisco de las Barras de Aragón, "Noticias acerca de las órdenes y disposiciones dictadas en el siglo xviii para la recolección en Indias de ejemplares con destino al Real Gabinete de Historia Natural", p. 232.

[50] Ibn al-ʻAwwām, *Abū Zakarīya (Libro de agricultura)*, pp. 40-42.

Un último punto por señalar es el que se refiere al diseño, a la estructura de las huertas de uso múltiple tan frecuentes en al-Andalus, en las que ornato y productividad solían ir aparejados, lo que posteriormente se reflejan en otras surgidas en el territorio de Nueva España.

Los elementos básicos de estas huertas andalusíes pueden resumirse en los siguientes: estructura reticulada, muy parcelada, paseos a veces cubiertos por parrales, cerramientos no constructivos, sino de carácter vegetal, en ocasiones junto a la necesaria presencia del agua que se reparte a través de acequias o se almacena en albercas y estanques para su posterior elevación por medio de norias y aceñas.

Este diseño y distribución de los espacios tuvieron continuidad en los huertos periurbanos del antiguo reino de Granada tras su integración en la Corona de Castilla, que se refleja también en algunos huertos mexicanos, como los de las zonas de Coyoacán y Tacuba, donde, a mediados del siglo xvi, las norias eran frecuentes.

Dadas las diferencias espaciales y funcionales de unos y otros, se puede encontrar cierta similitud entre la estructura de los huertos de origen andalusí y algunos existentes en determinados monasterios mexicanos, como el de Tlaxcala, entre otros muchos que podrían mencionarse.

*

A modo de conclusión, podemos decir que la aportación científico-tecnológica heredada de la cultura andalusí a la cultura de América Latina es un hecho indiscutible. Pese a que en los últimos años el fenómeno ha sido algo más estudiado, aún quedan nuevos elementos comunes resultantes de este trasvase que merecen ser objeto de una especial atención e investigación, particularmente en los ámbitos agrícolas y alimentarios.

En definitiva, se debe poner de manifiesto el papel desempeñado por la sociedad y cultura andalusíes en los procesos de trasvase de plantas y técnicas agrícolas a América, no tan conocido como otros casos, como la arquitectura, así como su participación activa en ellos. Por ello, proponemos hacer una nueva lectura del repetido tópico que habla del desplazamiento de los castellanos que llevaban consigo la

síntesis cultural que había efectuado el cristianismo hispano después de ocho siglos de convivencia con el islamismo.

BIBLIOGRAFÍA

Abū l-Jayr al-Išbīlī, *Kitābu, 'Umdati ṭṭabīb fī ma'rifati nnabāt likulli labīb (Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto)*, t. II, ed. trad. de J. Bustamante, F. Corriente y M. Tilmatine, CSIC, Madrid, 2007.

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Valencia Cultural, Valencia, 1977.

Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI*, UNAM, México.

Alonso de Herrera, Gabriel, *Agricultura general [que trata de la labranza del campo y sus particularidades, crianza de animales y propiedades de las plantas]*, ed. crítica de Eloy Terrón, Ministerio de Agricultura, Madrid, 1981, reprod. de la edición de 1620 en [2ª ed., 1988; 3ª ed., 1996].

——, *Agricultura general* (corregida según el texto original de la primera edición publicada en 1513 por el mismo autor, y adicionada, por la Real Sociedad Económica Matritense. Madrid en la Imprenta Real, años de 1818, tomos I y II, y 1819, tomos III y IV). Los autores que han compuesto las adiciones de esta edición son: Antonio Sandalio de Arias; Claudio Baoutelou, Simón de Rojas Clemente; José Elizondo; Mariano Lagasca; Francisco de Paula Marti; Francisco Martínez Robles; Agustín Pascual (el ejemplar digitalizado es de la Biblioteca del Real Jardín Botánico de Madrid).

——, *Obra de agricultura*, ed. de Eloy Terrón, Madrid, 1981.

Álvarez de Morales, Camilo, "Medicina y alimentación: andalusíes y moriscos", en M. García-Arenal (ed.), *Al-Andalus allende el atlántico*, El Legado Andalusí, Granada, 1997, pp. 134-162.

Archivo General de Simancas, Casas y reales sitios, leg. 265.

Archivo del Patronato de la Alhambra y Generalife, leg. 389, 8.

'Arīb b. Sa'īd, *Le Calendrier de Cordoue*, trad. de Ch. Pellat, E. J. Brill, Leiden, 1961.

Barras de Aragón, Francisco de las, "Noticias acerca de las órdenes y disposiciones dictadas en el siglo xviii para la recolección en Indias de ejemplares con destino al Real Gabinete de Historia Natural", *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XV, Madrid, 1915, pp. 230-234.

Casas, Gonzalo de las, *Libro intitvlado arte para criar seda, desde que se rebiue vna semilla hasta sacar otra. Hecho por Gonçalo de las Casas*, Ympreso en Granada, en casa de Rene Rabut, 1581; reimp. A. Garrido Aranda (est. prel.), Servicio de Publicaciones de la Universidad, Granada, 1996.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, ed. crítica de C. Sáenz de Santa María, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, 1982.

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, 22ª ed., Real Academia de la Lengua, disponible en <http://buscon.rae.es>.

Domingo, Xavier, "La cocina precolombina en España", en J. Long (ed.), *Conquista y comida: consecuencias del encuentro de dos mundos*, iih-unam, México,1997, pp. 17-29.

Dunmire, William W., *Gardens of New Spain. How Mediterranean Plants and Foods Changed America*, University of Texas Press, Austin, 2004.

García-Arenal, Mercedes, *La diáspora de los andalusíes*, cidob/Icaria, Barcelona, 2003.

García Paris, Julia, *Intercambio y difusión de plantas de consumo entre el Nuevo y el Viejo Mundo*, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid, 1991.

García Sánchez, Expiración, "Agriculture in Muslim Spain", en S. Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, E. J. Brill, Leiden, 1992, pp. 987-999.

García Sánchez, Expiración, y Ángel C. López López, "The Botanic Gardens in Muslim Spain (8-16th century)", en Tjion Sie Fat y E. de Jong (eds.), *The authentic Garden. a Symposium on Gardens*, L. Clusius Foundation, Leiden, 1991, pp. 165-176.

González Jácome, Alba, *Historias varias. Un viaje en el tiempo con los agricultores mexicanos*, uia, México, 2011.

Hernández Bermejo, J. Esteban, "Biodiversidad agrícola y alimenta-

ción en la península ibérica: evolución desde los siglos vii al xvii", en I. González Turmo y P. Romero de Solís (coords.), *antropología de la alimentación: nuevos ensayos de la dieta mediterránea*, Universidad de Sevilla/Fundación Machado, Sevilla, 1996, pp. 135-147.

Hernández Bermejo, J. Esteban, y Expiración García Sánchez, "Tulips: An Ornamental Crop in the Andalusian Middle Ages", *Economic Botany*, vol. 63, núm. 1, Botanical Garden, Nueva York, 2009, pp. 60-66.

Herrera, Gabriel Alonso de, *Agricultura general*, ed. crítica de Eloy Terrón, Ministerio de Agricultura y Pesca, Servicio de Publicaciones D. L., 1981.

Ibn al-'Awwām, Ab¯u Zakarïya, *Libro de agricultura*, ed. y trad. de J. A. Banqueri, 2a. ed., est. prel. E. García Sánchez y J. E. Hernández Bermejo, 2 tomos, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid, 1988.

Ibn Zuhr, Abü Marwān, *Kitāb al-Agḏiya (Tratado de los alimentos)*, ed. y trad. de E. García Sánchez, csic-icma, Madrid, 1992.

Jenkins, Everett, *The Muslim Diaspora: A Comprensive Reference to the Spread of Islam in asia, africa, Europe and the americas*, 2 tomos, McFarland and Company/Jefferson, North Carolina y Londres, 1999.

Kitāb fi tartīb awqāt al-girāsa wa-l-magrusāt: un tratado agrícola andalusí anónimo, ed. y trad. de A. C. López López, csic, Granada, 1990.

Marín, Manuela, "Sobre Būrān y Būrāniyya", *al-Qanṭara*, núm. 2, csic, Madrid, 1981, pp. 193-208.

Martínez Kleiser, Luis (comp.), *Refranero general ideológico español*, Real Academia Española, Madrid, 1953.

Molina Martínez, Miguel, "Andalucía-América: trasvases agrícolas y mineros", *Andalucía en América: el legado de ultramar*, Lunwerg Editores, Barcelona, 1995, pp. 211-220.

Navagero, Andrea, *Viaje a España del magnífico señor andrés Navagero (1524-1526): embajador de la república de Venecia ante el emperador Carlos* V., trad. de A. M. Fabié, Turner, Madrid, 1983.

Patiño, Álvaro, "Descripción de la Veracruz y su comarca hecha por mandato del Excmo. Sr. virrey don Martín Enríquez", en J. Ramírez Cabañas (ed.), *La ciudad de Veracruz en el siglo XVI*, Imprenta Universitaria, México, 1943.

Ramón-Laca, Luis, "Plantas cultivadas en los siglos xvi y xvii en la Alhambra y el Generalife", *Cuadernos de la Alhambra*, núm. 35, pag, Granada, 1999, pp. 49-55.

——, "The Introduction of Cultivated Citrus to the Europe via Northern Africa and the Iberian Peninsula", *Economic Botany*, núm. 57 (4), Botanical Garden, Nueva York, 2003, pp. 502-514.

Río Moreno, Justo L. del, *Los inicios de la agricultura europea en el Nuevo Mundo: (1492-1542)*, Caja Rural Huelva, Sevilla, 1991.

Vargas, Luis Alberto, y Leticia Casillas, "El encuentro de dos cocinas: México en el siglo xvi", en J. Long (ed.), *Conquista y comida: consecuencias del encuentro de dos mundos*, iih-unam, México, 1997.

Watson, Andrew M., *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Difussion of Crops and Farming Techniques, 700-1100*, University of Cambridge, Cambridge, 1983.

Gente belicosa. Formas de resistencia indígena en el sur de Oaxaca en los primeros años de conquista: Coatlán, 1524-1547*

Damián González Pérez

INTRODUCCIÓN

El 6 de diciembre de 1523 Pedro de Alvarado salió con rumbo a Chiapas y Guatemala, acompañado de 160 caballos, 300 infantes, cuatro piezas de artillería y muchos indios aliados, con la finalidad de conquistar la parte del sur. Este ejército siguió el camino de la Mixteca, atravesó los valles zapotecos del centro de Oaxaca y, pasando por Tehuantepec, siguió en dirección a Guatemala, sin más obstáculo que un peñol fortificado que debió allanar al paso.

Tiempo después, a finales de 1524 Cortés emprendió un viaje a Honduras con el fin de reprender a Cristobal de Olid, gobernador de aquella provincia, quien había intentado detentar el poder al margen del gobierno de México.[1] Además, pretendía hallar un estrecho que, según él, unía el Océano Atlántico con el Pacífico. Según algunos autores como José Antonio Gay, la ausencia de Cortés durante este último viaje alentó a diversos pueblos a levantarse en armas, siendo uno de ellos el pueblo zapoteco de Coatlán, ubicado al sur de lo que sería algunos años después el Marquesado del Valle:

* Agradezco al doctor Felipe Castro Gutiérrez los comentarios realizados a la primera versión de este artículo, que fue presentado como trabajo final en el seminario a su cargo Respuestas Indígenas ante la Dominación Colonial, en el IIH de la UNAM de febrero a mayo de 2011.

1 José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, p. 151; *cf. Carta de Diego de Ocaña a los oficiales reales de la contratación de Sevilla*, pp. 393-406; María del Carmen Martínez Sola, *El obispo fray Bernardo de Albuquerque. El Marquesado del Valle de Oaxaca en el siglo* XVI, p. 40.

> Este viaje, alejando al hombre temido de los indios, inspiró confianza a los rebeldes, cuya insurrección tomó porciones alarmantes en Oaxaca. Desde los mijes se extendió por un lado hacia Chiapa, sin alcanzar sin embargo en el istmo a la ciudad de Tehuantepec en que Cosijopii se mantenía fiel, y por otro lado, hacia las montañas de los netzichus, cundiendo entre los zapotecas serranos, que muchos tomaron las armas, como el cacique de Teococuilco, mientras otros se mantenían en expectación del suceso como el de Ixtepexi. Los cuicatecas, que hasta entonces se habían conservado en la inacción como simples espectadores, o que habían favorecido el partido de Cortés, se rebelaron también distinguiéndose entre ellos los caciques de Pápalo y Teutila. Los mixtecas de Sosola, que se habían sujetado de mala gana al dominio español, tomaron igualmente las armas [...] Los que con más ardor se pronunciaron contra los españoles, fueron los zapotecas de Coatlán y los mixtecas de Tututepec.[2]

Para dicho autor, durante los dos años que duró esta rebelión (1525-1527) algunas de las zonas serranas más aisladas de Oaxaca fueron las que ejercieron mayor resistencia, debido probablemente a que en realidad no habían sido conquistadas.[3] A partir de estas fechas el pueblo zapoteco de Coatlán (figura 1) sería partícipe de una serie de movimientos de resistencia que se extendieron hasta 1547,[4] en contra del nuevo orden religioso, económico, político y social que comenzó a constituirse después de la Conquista española.

El presente trabajo tiene como finalidad describir las distintas formas de resistencia ocurridas a lo largo de dos décadas en el pueblo de Coatlán. Hasta el momento algunos autores han identificado la existencia de tres levantamientos o rebeliones importantes, que tuvieron

[2] José Antonio Gay, *op. cit.*, pp. 151-152.

[3] Para el desarrollo de este trabajo se consultaron fuentes primarias y secundarias. En el segundo caso, autores como Gay recurren a obras del siglo xvi para la recreación de sucesos del periodo posterior a la invasión española y la Colonia. En el caso del tema que nos ocupa, algunas de las principales fuentes son las *Cartas de relación* de Hernán Cortés y la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, como veremos más adelante.

[4] *Testimonio de una probanza hecha en la ciudad de Antequera del valle de Oaxaca*, pp. 36-41; véase apartado "Rebelión de 1547".



Figura 1. Plano de las provincias de Oaxaca y puerto de Huatulco, siglo xvi, Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, pp. 49, 91. Modificado por el autor.

lugar en los periodos de 1525-1527,[5] 1530-1531[6] y 1547.[7] Sin embargo, han carecido de una contextualización que muestre el panorama general en el que estas y otras formas de resistencia étnica se desarrollaron, las cuales dan cuenta de los intentos de los pueblos (encabezados por sus caciques) por preservar las formas de organización sociopolítica y religiosa del "antiguo orden".

COATLÁN Y SU RELACIÓN CON LA TRIPLE ALIANZA

Según la "Relación del pueblo de Coatlán" del siglo xvi,[8] antes de la invasión española éste se encontraba sujeto a un cacique llamado Coactzi, contra quien se rebeló debido a que "les hizo çiertos agrabios".[9] Al quedar sin gobernante decidieron acudir con Moctezuma, de quien se volvieron tributarios, pagando oro en polvo y mantas a cambio de protección y defensa. Aunque la información no es clara, parece haber existido en Coatlán una guarnición militar conformada por los soldados enviados por Moctezuma, la cual pudo haber tenido como propósito la defensa de la zona de los ataques del reino mixteco de Tututepec.[10] Lo que sí es seguro es que las guerras entre ambos pueblos eran constantes y que Coatlán estuvo sujeto a Tututepec, pero se rebeló en algún momento.[11]

[5] José Antonio Gay, *op. cit.*; María del Carmen Martínez Sola, *op. cit.*; Ciriaco Pérez Bustamante, *Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España (1535-1550)*.

[6] Jose Antonio Gay, *op. cit.*; Alicia M. Barabas, "Rebeliones e insurrecciones indígenas en Oaxaca: la trayectoria histórica de la resistencia étnica", y *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*.

[7] Erick Roulet, "Los caciques de Coatlán frente al Cristianismo (Nueva España 1544-1547)"; Alicia M. Barabas, *op. cit.*; María Teresa Huerta y Patricia Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial.*

[8] Francisco del Paso y Troncoso, *Relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca. Manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias de Sevilla, 1579-1581*.

[9] *Ibid.*, p. 133.

[10] *Idem*; *cf.* María del Carmen Martínez Sola, *op. cit.*, p. 76.

[11] Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, p. 134; Joseph W. Whitecotton, *Los zapotecos: príncipes, sacerdotes y campesinos*, p. 147. Es probablemente que el cacique

En la "Relación del pueblo de Coatlan" se menciona que "Moteçuma, Rey y señor de... [México] muy temido y obedeçido, el qual los recibyo debaxo de su amparo y les enbio capitanes con jentes que los anparase y defendiese de sus enemygos, y le tributaban oro en polbo y mantas, y el tenya quidado denbialles sienpre gente de guarnyçion, y asy le fueron mucho tienpo sujetos".[12]

Sin embargo, no existe registro de la relación tributaria en fuentes como el *Códice Mendocino* o la *Matrícula de Tributos*, tal vez porque Coatlán no fue un pueblo tributario sujeto por algún ejército mexica, sino que acudió, aparentemente, de manera voluntaria con Moctezuma. La relación entre Coatlán y el Imperio mexica tuvo que haber sido importante como para que este último haya instalado una guarnición en territorio coatleco. Probablemente ésta rebasó el ámbito meramente militar, para trascender en una relación de carácter político, social y religioso. Un elemento para aceptar esta hipótesis es la referencia que se hace de este pueblo en los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano a* o *Ríos* (*3738*).[13] En el primero de ellos, en la lámina 15r el fraile dominico Pedro Ríos, creador del códice, al hablar sobre el dios mexica Mictlantecuhtli señala que tanto él como Tonacatecuhtli eran los únicos dioses a los que se les pintaba con una corona: "y esta manera de coronar vi yo a los capitanes de la guerra de Coatlan" (figura 2a). En el caso del *Códice Vaticano a*, lámina 23r, se confirma esto, al señalarse que dicho tipo de corona "fue usada en la guerra incluso después de la llegada de los cristianos a esos países, y fue vista en la guerra de Coatlan".[14]

En el mismo *Códice Telleriano-Remensis*, en la lámina 31v, Pedro Ríos indica que el uso de esta corona era señal de gran distinción: "ninguno de los señores que tuvieron los mexicanos antes ni después se pusieron corona como el dios del abundancia la tiene y el señor del

---

Coactzi, de quien era sujeto Coatlán, haya sido designado o impuesto por el señor de Tututepec. Por tanto, la rebelión contra él, así como la búsqueda de protección mexica, pudo haber implicado la liberación del sometimiento hacia dicho reino mixteco.

[12] F. del Paso y Troncoso, *op. cit.*, p. 133; *cf. The Codex Mendoza*, p. 107.

[13] Para una breve reseña sobre ambos códices, véase Manuel Hermann Lejarazu, "Códice Vaticano a-Ríos", pp. 16-17.

[14] Esta referencia en los códices corresponde muy probablemente a la rebelión ocurrida en 1547, la cual se verá más adelante, ya que se sabe que Pedro de los Ríos estuvo en Oaxaca al rededor de esos años.

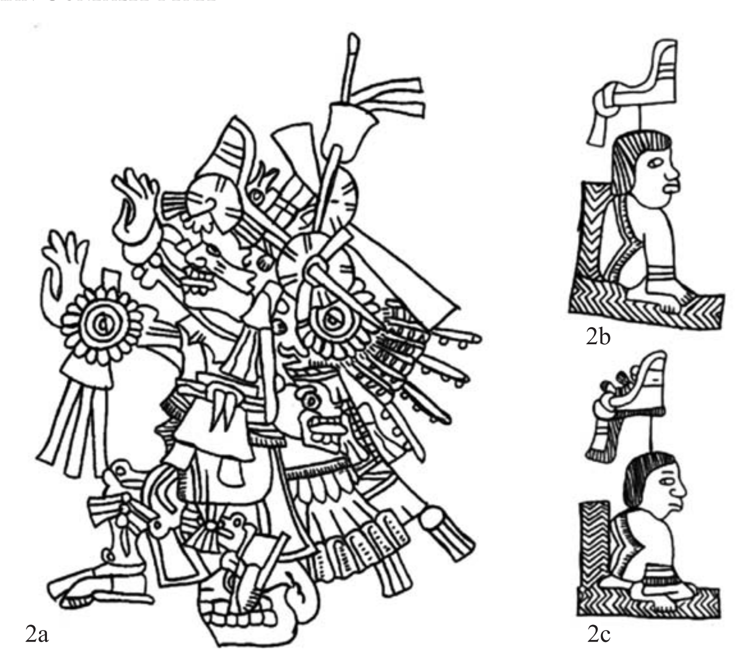


Figura 2. *Códice Telleriano-Remensis*: a) Mictlantecuhtli, lámina 15r; b) coronación de Moctezuma Ihuicamina, lámina 31v; c) coronación de Moctezuma Xocoyotzin, lámina 41r. Dibujos de Damián González Pérez.

infierno sino este Moctezuma y […] era señal de ser grandes señores". Al revisar el resto del códice, vemos que sólo en las láminas 31v, 34v y 41r, correspondientes a la coronación de Moctezuma Ihuicamina (1440), a su muerte (1469) y a la coronación de Moctezuma Xocoyotzin (1502), se emplea este tipo de corona, que aparece siempre ligada al personaje correspondiente por medio de una línea.

Anne-Marie Vié-Wohrer[15] refiere que uno de los principales elementos que representaban el poder político supremo entre los mexicas era el uso de esta corona, que tenía forma de media mitra, adornada con piedras de turquesa y conocida como x*iuhuitzolli*, "objeto puntiagudo de turquesa", siendo denominada también x*iuhtzontli*, "cabellera de turquesa". En los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano a* se le llegó a

[15] Anne-Marie Vié-Wohrer, "Poder político, religioso, militar y jurídico. Cómo fue representado en manuscritos pictográficos del México central: algunos casos", pp. 193-199.

pintar con plumones de algodón (figura 2c). Además de los personajes del poder supremo, es decir los *tlatoque*, dicho emblema era empleado también por la parte más distinguida de la nobleza o *pipiltin*, quienes detentaban cierto poder. Fue además un componente distintivo de los guerreros muertos, considerados deidades. Según la autora, la x*iuhuitzolli* siguió siendo empleada al menos hasta 1560 por los *tlatoque*, llamados para ese entonces "gobernadores".

Para Leonardo López Luján y Guilhelm Olivier,[16] la x*iuhuitzolli* parece representar la cola de una serpiente de fuego o x*iuhcóatl*. Señalan también que su uso estuvo restringido a los *tlatoque* de Tenochtitlan, Tlatelolco y Texcoco, así como a los señores nobles *tetecuhtin*, a los jefes militares y a los sacerdotes del fuego. En la iconografía de los *tlatoque* que gobernaron antes de 1430 aparecen con un tocado denominado *cozoyahualolli*, formado por plumas vinculadas con el pasado chichimeca de los mexicas. Luego los *tlatoque* aparecen portando la *xiuhuitzolli*. En el caso particular de Moctezuhma I y II la corona de turquesa se empleó como su glifo onomástico, destacando el significado del nombre de ambos personajes, que era "el que se enoja como señor".[17]

Sin duda, la utilización de la x*iuhuitzolli* en Coatlán por parte de personajes como "los capitanes" del ejército, y seguramente también por los caciques, fue resultado de la influencia que ejercieron los mexicas en la política y la cultura de dicho pueblo zapoteco, tal vez a partir de que Moctezuma Xocoyotzin instalara la guarnición militar. Las relaciones entre ambas poblaciones perduraron al menos durante las primeras décadas del siglo xvi, poco después de la Conquista española.

COATLÁN Y LA PRESERVACIÓN DEL "ANTIGUO ORDEN"

Un aspecto importante de la relación entre Coatlán y pueblos comarcanos es el lugar que el primero ocupó en el contexto de las relaciones

[16] Leonardo López Luján y Guilhelm Olivier, "La estera y el trono. Los símbolos del poder de Moctecuhzoma II", p. 43.

[17] *Cf.* Eloise Quiñones Keber, "La representación sobre papel del poder entre los mexicas", p. 181.

interétnicas del área de Oaxaca, aunque la influencia parece haberse extendido hasta el centro de México. En un documento del Archivo General de la Nación (agn) de 1544 correspondiente a un proceso inquisitorial en contra de don Hernando, don Alonso, don Juan y don Andrés, caciques de Coatlán, Pedro de Olmos, vicario de Tututepec, menciona que la primera era la sede de una especie de coalición o alianza en la que participaban pueblos "mexicanos como mixtecas mayorme[n]te":[18]

> [...] es fama y se di[ce] por esta p[ro]vincia q[ue] de todas las p[ro]vincias de [e]sta nueva españa por ma[n]dado de los caciques y señores de los pueblos muy pri[n]cipales asi de mexicanos como mixtecas mayorme[n]te de los pueblos do[n]de reside[n] fra[i]les y clerigos y tiene[n] doctrina vienen [i]ndios p[r]incipales y sacrifican en casa de [e]stos caciques en el d[ic]ho pueblo de coatla[n] y alli se les haze un parlamento y admonestacio[n] q[ue] no se de[s]p[rend]e[n] sus ritos ni el servicio de sus [i]dolos como sus antepasados lo tuvieron: y otras muchas cosas para que la fe ni la doctrina de Jesucristo no se reciba.[19]

Más adelante se menciona que los caciques de Coatlán invitaban a caciques de pueblos mixtecos y mixes como Yanhuitlán, Tepozcolula, Xaltepec, Tilantongo, Achiutla, Tlaxiaco, Tétepec, Culotepec, Elotepec y Tiltepec para que participaran en los rituales que se organizaban en honor a sus dioses.[20] En una ocasión en particular don Hernando "los recibio muy alegremente y les hizo celebrar una principal fiesta del demonio en la cual todos se enbajaron pintaron y comieron pan del demonio y bebieron su vino y se sacrificaron y hicieron muchos ritos y ceremonias".[21] En este contexto, la "Relación del pueblo de Coatlan"[22] vuelve a aportar información relevante, ya que en ella se señala que "los antiguos naturales" no tenían costumbre ni conocimiento de cómo realizar sacrificios. Fue en la Mixteca donde algunos caciques, uno de los cuales tenía por nombre Tlatoani Izquintly,[23] aprendieron a ejecutarlos.

[18] Archivo General de la Nación (agn), Inquisición, vol. 37, exp. 6, 1544, ff. 127-155.
[19] *Ibid.*, f. 128v.
[20] *Ibid.*, ff. 139v, 144r.
[21] *Ibid.*, f. 139f.
[22] Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, p. 134.
[23] En su edición de las *Relaciones geográficas del siglo* xvi*: Antequera,* René Acuña

A su regreso a Coatlán comenzaron a hacer sacrificios en honor a un ídolo que ellos mismos inventaron, llamado Benelaba, "Siete Conejos", y a su mujer Jonaji Belachina, "Tres Venados". Las imágenes o "ídolos" de sus dioses se encontraban en una cueva, pero el obispo Albuquerque ordenó destruirlas. Los sacrificios a la diosa los realizaban las mujeres, mientras que los hombres ofrendaban al dios. Entre los elementos que sacrificaban estaban perros, gallinas, codornices y cautivos de guerra.[24]

Otro aspecto importante vinculado con el papel de Coatlán dentro del orden sociopolítico de la región deriva de un posible topónimo en zapoteco, que era "Río de los Señores", "por ser todos principales y que de alli salian los casamientos para todos los pueblos comarcanos".[25] En el documento inquisitorial referido arriba el vicario de Tututepec denunció el establecimiento de matrimonios a los que acudían caciques de pueblos de distintas partes de Oaxaca:

> […] el año pasado [1543 …] el uno de estos caciques de Coatlán caso una hija con un hijo del cacique de Suchitepeque e hicieron las ceremonias que tenían en su gentilidad y este cacique de Suchistepeque trajo un esclavo y lo sacrificaron. Fueron llamados y vinieron a esta fiesta el hijo del cacique de Zola y el de Jalapa y el de Colotepeque y de muchos pueblos de la Mixteca y en esta fiesta todos sacrificaron […].[26]

---

menciona que Tlatoani Izquintly corresponde al nombre de uno de los caciques que fueron a la Mixteca, siendo el significado del nombre "Señor Perro", p. 84, mientras que en la edición publicada por Francisco del Paso y Troncoso se da a entender que fueron dos los caciques Tlatoani e Izquintly. Sin embargo, la traducción que se da, "Señor Nuestro", en las *Relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca*, *op. cit.*, p. 134, es contradictoria y confirma lo indicado en la otra edición.

[24] Joseph W. Whitecotton, *op. cit.*, p. 180.

[25] Francisco del Paso y Troncoso, *Relaciones geográficas de los pueblos de Miahuatlan, Ocelotepec, Coatlan y Amatlan sacadas en España de la descripción del partido de Miahuatlan*[,] *año de 1609*, p. 308. El término registrado en zapoteco en este documento es el de Huihuogui. Sin embargo, en las *Relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca, op. cit.*, p. 132, aparece el topónimo de Quiegoqui, que puede traducirse como "cerro" [*quie*], "señor" [*goqui*]. René Acuña, en su edición de las *Relaciones geográficas de Antequera…* hace la siguiente observación al respecto de este topónimo: "podría componerse de *quiego*, 'río', y *qui*, 'fuego'", *op. cit.*, 82. En su *Vocabulario en lengua zapoteca*, Juan de Córdova registró las entradas "Rio generalmente" como *queco*, *quico*, *quego*, *quigo*, f. 360v y "Señor de casta" como *coquì*, f. 377r.

[26] agn, Inquisición, vol. 37, exp. 6, 1544, ff. 128v.

Estos matrimonios con familias caciquiles mixtecas podrían ser, tal vez, la continuidad de una tradición basada en el establecimiento de matrimonios y alianzas entre pueblos de ambos grupos étnicos.[27] La realización de este tipo de matrimonios en los primeros años del periodo colonial es señal nuevamente de un papel de suma importacia por parte de Coatlán en el contexto de la organización política y religiosa interétnica en el área de Oaxaca. Sin embargo, los vínculos con pueblos mixtecos no fue igual en todos los casos. Las relaciones hostiles con Tututepec persistieron al menos poco después de la invasión española. En este sentido, Pedro de Olmos denunció la presión que los caciques de Coatlán ejercían contra los de aquel pueblo, como parte de su testimonio en el proceso inquisitorial en contra de los caciques de Coatlán en 1544; como ya se dijo:

> Vienen a las estancias y pueblos de esta provincia de Tututepeque y llaman a los caciques para que sacrifiquen y a otros muchos principales, y les reprenden mucho porque reciben la doctrina cristiana y los consejos de los padres y a un alguacil de un pueblo de estos le reprehendieron que por que habia tomado aquel [...] (y dijeron) que si los cristianos tienen indios que ellos tienen los suyos y que si tienen leyes y ordenanzas que ellos tienen las suyas y que no se han de entrometer con ellos los cristianos ni han de recibir esos palillos que envia el virrey y que estos no seran sus amigos pues que toman lo que les dicen los padres y que mas ha de diez años que oyen ellos a los padres y tratan con los cristianos y no han tomado ni quieren tomar lo que dicen porque todo es mentira.[28]

La presión ejercida por Coatlán sobre pueblos de la provincia de Tututepec puede considerarse de carácter político, debido al rechazo de la normatividad recién establecida por la Corona que pretendían propagar en otros pueblos, así como la inconformidad por el reconocimiento virreinal al poder local, que estaba aún en manos de los caciques.

[27] En la región de Oaxaca el establecimiento de matrimonios y alianzas entre las élites de distintas regiones de lo que ahora es Oaxaca, bajo intereses económicos, religiosos y políticos, en vez de los propiamente "étnicos", fue parte de una política que tuvo lugar durante el Posclásico, según autores como Michel Oudijk, "Una nueva historia zapoteca", pp. 311-314.

[28] agn, Inquisición, vol. 37, exp. 6, 1544, ff. 128v.

En su declaración en el proceso sobre idolatría contra los caciques de Coatlán, el cacique de Tututepec refiere el rechazo que estos últimos tenían hacia la religión cristiana y al poder colonial, al expresar las palabras que manifestara dicho cacique en una reunión en la que estuvieron caciques de varios pueblos, entre ellos él: "yo soy valiente hombre y estos mis maceguales y principales no creemos sino las cosas de mis antepasados y no he miedo de los cristianos, en mi pueblo no hay vara de alguacil del rey ni del visorrey soy señor de mis tierras".[29]

Según Pedro de Olmos, esta coacción implicó al parecer una decisión sobre la postura de Tututepec ante un levantamiento contra el poder de los invasores españoles, ya "que cuando mataron a ciertos españoles en [...] Coatlan [...] Don Hernando envio a Don Pedro Tututepec cuatro cabezas de españoles y ciertas espadas y sillas y jubones y calzas y otras cosas para inducir que se alzase con el [...]".[30]

La resistencia ante la intromisión religiosa de miembros del clero secular no sólo se expresó como parte de dicha presión ejercida contra caciques de otros lugares, como fue el caso de pueblos y estancias de Tututepec, sino que se manifestó dentro del mismo Coatlán:

> [...] el clérigo que reside en Coatlán predicando un día a los dichos caciques y principales y a los demás tenía el libro de los santos evangelios en las manos se le bajó uno de los caciques y le dijo que callase que aquello eran unos papeles y que mentía que se fuese que no lo quería oír y reprendiéndoles de esto se vino a él el cacique y le llegó con las manos a la cara y le quisieron abofetear.[31]

REBELIÓN DE 1524-1526

En este contexto de intensas relaciones interétnicas tuvieron lugar los tres movimientos de resistencia, definidos en algunas fuentes como rebeliones indígenas. El primero de ellos ocurrió entre 1524 y 1526,

[29] *Ibid.*, f. 144r.

[30] *Ibid.*, f. 140r. Tanto las cabezas como los artefactos mencionados podrían corresponder a cuerpos de españoles asesinados durante los levantamientos de 1524-1536 o 1530-1531, que se describen a continuación.

[31] *Ibid.*, f. 129r.

cuya causa aparente fue el descontento contra los abusos cometidos por el encomendero. Las *Relaciones geográficas* del siglo xvi[32] señalan que Pedro de Alvarado realizó la conquista de la región del sur de Oaxaca, incluyendo la zona de Miahuatlán, Coatlán, Amatlán y Ozolotepec entre 1522 y 1523.[33] En ese momento Alvarado dejó como encomenderos a los hermanos Gregorio y Pedro de Monjaraz. Sin embargo, en una ocasión en que el cacique de Coatlán, de nombre Coaltzi,[34] se dirigía a la ciudad de Antequera para entregar el tributo del pueblo, Pedro de Monjaraz le dejó ir un perro, matándolo, y aprisionó con grilletes a un principal que acompañaba al cacique. Esto provocó el disgusto y levantamiento en armas de los habitantes de Coatlán hasta que regresó Pedro de Alvarado para controlar la situación, aprisionando por su parte a Pedro de Monjaraz y exhibiéndolo ante los principales del pueblo. Como medida, Alvarado retiró la encomienda a Pedro de Monjaraz y se la entregó al licenciado Loaysa.[35]

En una nota a pie de página Francisco del Paso y Troncoso señala que en 1525, siendo "teniente de gobernador" de Antequera Andrés de Monjaraz, tuvo lugar el alzamiento en Coatlán. Según Paso y Troncoso, este último había sido nombrado ese año "teniente de gobernador" por el factor Gonzalo de Salazar y el veedor Pedro Almíndez Chirinos, siendo éste el encargado de "sosegar" la rebelión.[36] Sin embargo, al enterarse Chirinos del aprisionamiento en México de Salazar, decidió fugarse, dejando precisamente a Monjaraz a cargo del gobierno.[37] En su

[32] Francisco del Paso y Troncoso, *Relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca…*, *op. cit.*, p. 133.

[33] *Cf.* María del Carmen Martínez Sola, *op. cit.*, p. 77.

[34] Los nombres de los dos caciques referidos, Coactzi (contra quien se rebelaron antes de acudir con Moctezuma) y Coaltzi, aparecen traducidos en la "Relación de Coatlán" de 1580 como "Culebra", por lo que probablemente la expresión correcta haya sido Coatlzin, "Respetable Culebra", "Gran Culebra" o "Señor Culebra" (Francisco del Paso y Troncoso, *Relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca…*, *op. cit.*, p. 133).

[35] *Idem.*

[36] René Acuña señala que Andrés de Monjaraz estuvo encargado de las tropas que envió Cortés para sofocar el levantamiento surgido en Coatlán, *op. cit.*, p. 83.

[37] *Ibid.*, pp. 133-134.

obra sobre el virrey Antonio de Mendoza,[38] Pérez Bustamante aclara que fue Cortés quien "tomó la funesta decisión" de designar a Almíndez Chirinos y Gonzalo de Salazar como responsables del gobierno de México, durante su expedición hacia Guatemala y Las Hibueras: "La ausencia del conquistador despertó la ambición de los oficiales reales, gente inquieta y orgullosa que no se avenía fácilmente a someterse a las órdenes de los que con su esfuerzo habían incorporado aquellos dominios a la corona española".[39] A su llegada a México, ambos funcionarios comenzaron a tener diferencias con las autoridades que se encontraban en funciones y después de algunos enfrentamientos "triunfaron [...] gobernando arbitrariamente, atropellando a los religiosos y haciendo que los indios vejados y oprimidos se sublevasen en diversos lugares".[40]

Estando Hernán Cortés fuera de México recibió la noticia por parte de su primo, el fraile franciscano Diego Altamirano, de "los muchos desasosiegos, escándalos y alborotos que entre los oficiales de vuestra majestad que yo había dejado en mi lugar se habían ofrecido y aún había, y la mucha necesidad que había de venir yo a los remediar".[41] Al referir la rebelión de Coatlán de 1525 Cortés la justifica, adjudicándola a los abusos cometidos por el encomendero:

> [...] y venido yo, con un mensajero que les envié, donde supieron mi venida, sin ninguna dilación vinieron a mí las personas provinciales de aquella provincia que se dice Coatlan y me dijeron la causa de su alzamiento, que fue arto justa, porque el que los tenía encomendados había quemado ocho señores principales, que los cinco murieron luego y los otros dende a pocos días y puesto que pidieron justicia, no les fue hecha y yo les consolé de manera que fueron contentos y están hoy pacíficos y sirven como antes que yo me fuese [...][42]

De esta manera, tenemos dos perspectivas distintas sobre los mismos acontecimientos: una muy cercana a los sucesos vistos desde dentro,

[38] Ciriaco Pérez Bustamante, *op. cit.*

[39] *Ibid.*, p. 11.

[40] *Idem. Cf. Carta de tesorero Alonso de Estrada y el contador Rodrigo de Albornoz*, pp. 92-94; *Testimonio de una carta de la Ciudad de México á S.M.*, pp. 39-45.

[41] Hernán Cortés, *Quinta carta de relación de Hernan Cortés al emperador Carlos V, Tenuxtitlan, 3 de septiembre de 1526, op. cit.*, p. 412.

[42] *Ibid.*, pp. 412-413.

mediante lo relatado en la *Relaciones geográficas*, y la visión del conquistador que ve amenazados sus intereses personales durante su viaje a Guatemala.

Por su parte, Bernal Díaz del Castillo refiere que durante esta ausencia los enemigos de Cortés que se encontraban en el gobierno, específicamente el factor Salazar y el veedor Chirino, comenzaron a propagar el rumor de que tanto él como los hombres que le habían acompañado en su viaje a Las Hibueras habían sido muertos por indígenas.[43] Díaz del Castillo confirma que, al saber que Cortés y los españoles estaban vivos, diferentes pueblos enviaron emisarios para encontrarse con él y darle presentes: "Y los indios de todas las provinçias le venían a ver y le traían presentes de oro; y aun los caçiques de Coatlan que se avían alçado le vinieron a dar el bienvenido y le truxeron presentes".[44] Para Gay, "los indios, a pesar de sus victorias, no desplegaron confiadamente sus fuerzas, por no tener certeza de que hubiese muerto Cortés, como habían propagado sus enemigos"; por tanto, la culminación de la rebelión, según él, derivó precisamente en el encuentro entre Cortés y los emisarios zapotecos, quienes le ofrecieron "regalos y le protestaban su adhesión".[45]

Herrera y Tordecillas[46] indica que durante el alzamiento los indígenas de Coatlán mataron "cinquenta Castellanos; i ocho, ó diez mil Indios Esclavos, que andaban en las Minas [de Chichicapa]". Para intentar pacificar la rebelión, el veedor Chirinos acudió en calidad de capitán general con 200 infantes y 100 caballos,[47] además de abun-

[43] Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 689.

[44] *Ibid.*, p. 697.

[45] José Antonio Gay, *op. cit.*, p. 154.

[46] Antonio Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del Mar Océano*, p. 373.

[47] En el *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España* (tomos I y II) aparecen registrados los nombres de 28 españoles que participaron en la guerra del peñol de Coatlán. En casi todos los casos se mencionan diferentes conquistas y pacificaciones en las que combatieron en varias partes de México. En el caso de Oaxaca y zonas cercanas, los lugares que se mencionan con mayor frecuencia son: Guaxaca, las Cipotecas (Çipotecas), Mixes (Myxes, Miges), Chontales, Nyxapa, Pochutla, Suchitepec, Yopelcingo, Mixteca, Guatimala, Higueras, Honduras (Onduras). Hay también algunas referencias a participaciones en la guerra de "el Peñol", que podría ser una forma distinta de referir al peñol de Coatlán.

dantes provisiones tanto en armamento como en oro. La presencia de Chirinos y el ejército español en Coatlán fue un fracaso: en primera, porque tanto uno como los otros se dedicaron a despilfarrar lo que llevaban, haciendo del sitio "behetrías y juegos de naipes", en palabras de Díaz del Castillo; en segunda, porque "[…] los indios cercados completamente se defendieron por bizarría por cuarenta días, al fin de los cuales alzaron su real y desaparecieron sin ser sentidos, dejando a los españoles la vergüenza de no haber obtenido en menor fruto de la campaña".[48] Los indígenas de Coatlán atacaron en varias ocasiones a los españoles, obligando a muchos a huir hacia las montañas. Fue entonces cuando Gonzalo de Salazar envió a Andrés de Monjaraz, antiguo capitán de Cortés. Después de 40 días, según relata Díaz del Castillo, los coatecos lograron dispersarse, sin que los españoles pudieran aprehenderlos.[49]

REBELIÓN DE 1530-1531

Sobre el segundo alzamiento es muy escasa la información disponible. Gay señala que en 1530 había aparecido un personaje denominado "Pitio", quien logró movilizar a los pueblos de Miahuatlán, Coatlán y Ozolotepec en contra de los españoles. Al mismo tiempo tenían lugar levantamientos entre chontales y mixes; estos últimos amenazaban con atacar Villa Alta, en la Sierra Norte. Para el caso del levantamiento entre los zapotecos del sur, Cortés envió soldados para combatirlos, quienes "destrozando indios y derramando mucha sangre, vencieron, aunque no sin trabajo, a 'Pitio', a quien condujeron a México junto con otros indígenas".[50]

[48] José Antonio Gay, *op. cit.*, p. 153.

[49] *Cf.* María del Carmen Martínez Sola, *op. cit.*, pp. 40-41.

[50] José Antonio Gay, *op. cit.*, pp. 174, 225; *cf.* Alicia M. Barabas, "Rebeliones e insurrecciones…, art. cit., pp. 224-225.

REBELIÓN DE 1547

En su obra sobre movimientos sociorreligiosos en México, Alicia Barabas define el periodo de resistencia iniciado en 1547 como el "descubrimiento de un importante movimiento restaurador de la religión prehispánica en el pueblo de Coatlán",[51] refiriéndose precisamente a la persecución antiidolátrica que emprendieron los dominicos en el área de Oaxaca casi a mediados del siglo xvi, y de la cual formó parte el proceso seguido contra los caciques de Coatlán, como se ha presentado. Sin embargo, al igual que los levantamientos armados descritos anteriormente, el movimiento de 1547 forma parte de una etapa en la que hubo distintas formas de resistencia sociorreligiosa. En el área de la Mixteca también hubo una intensa persecución religiosa; muestra de ello son dos casos inquisitoriales seguidos contra caciques de Yanhuitlán y Coixtlahuaca,[52] en la Mixteca Alta. Barabas habla de una coalición indígena, conformada a principios de 1547 por diversos pueblos y propiciada por la expansión de tres movimientos de insurrección surgidos en la zona zapoteca de la Sierra Sur, en la Mixteca Alta y en la Costa,[53] la cual logró aglutinar también a comunidades zapotecas del valle y del Istmo, así como chatinas.[54]

Uno de los documentos más conocidos sobre este levantamiento es una probanza integrada por Alonso García Bravo, alcalde de Antequera en 1547.[55] En ella el alcalde informa que los indios del pueblo de Titiquipa (posteriormente denominado Río Hondo) se habían rebelado atacando Miahuatlán y asesinando a un clérigo y a un español. El documento está acompañado por testimonios de personas de

[51] Alicia M. Barabas, *Utopías…*, *op. cit.*, p. 229.

[52] Dichos documentos aparecen reunidos en el volumen 37 del fondo de Inquisición del agn, junto con el expediente de Coatlán, que comprenden de 1544 a 1546. Para el caso de Yanhuitlán, puede verse también el libro de María Teresa Sepúlveda, *Proceso por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán*, y su estudio sobre el *Códice de Yanhuitlán*, 1994.

[53] Alicia M. Barabas, *Utopías…*, *op. cit.*, p. 131.

[54] Alicia M. Barabas, *Rebeliones…*, *op. cit.*, pp. 231-232.

[55] *Testimonio de una probanza hecha en la ciudad de Antequera del valle de Oaxaca*, *op. cit.*, pp. 36-41.

Miahuatlán. En uno de ellos se señala que el 31 de mayo de ese año arribaron 800 o 1 000 hombres armados, originarios de Titiquipa, con arcos y flechas y atacaron a indios de Cuilapa (Cuilapan) y Niaguatlan (Miahuatlán), y mataron también a un español de nombre Luis Martín. Un mensajero que acudió previamente a Miahuatlán dijo a algunas personas del pueblo que:

> […] ha nacido [tres] señores, un Señor en Mexico otro en toda la Misteca y otro en Teguantepeque y estos tres señores han de señorear toda la tierra y les hemos de dar tributo y éstos han de tener la tierra como la tenían antes que los xriptianos viniesen porque nosotros sabemos que si los españoles nos viniesen a matar y los matamos, nosotros no hemos de pelear con ellos sino que ha de haber ocho días de temblor de tierra y grande escuridad y allí se han de morir todos los españoles […] y sus mandamientos, y allí han de fenescer todos porque ya no queremos servir a Dios sino estar en nuestra [tierra] como de antes.[56]

Aunque sólo en uno de los testimonios recopilados por Alonso García Bravo, alcalde de Antequera, se hace una referencia a la participación de Coatlán, al señalar que entre las personas de Titiquipa iba un principal del pueblo de nombre Alonso, junto con otros cuatro indios del pueblo,[57]en el *Códice Telleriano-Remensis* existen dos menciones al respecto. La primera aparece en la lámina 15r, referida arriba, donde se señala la utilización de una corona por parte de los "capitanes de guerra" de Coatlán igual a la que usaba Moctezuma. Más adelante, en la lámina 49v, en una relación de sucesos encontramos lo siguiente: "El año de [1547] en el mes de primer día de pascua se alzaron los zapotecas de Coatlan y Tetipa".[58]

[56] *Ibid.*, p. 37. En la "Relación de Miaguatlan" de 1609 aparece una descripción de cómo el líder de Titiquipa, nombrado Pitio, logró llegar a gobernar el pueblo. Francisco del Paso y Troncoso, *Relaciones geográficas de los pueblos de Miahuatlán…*, *op. cit.*, pp. 112, 291-292.

[57] En el proceso de 1544 contra caciques de Coatlán uno de los acusados aparece con el nombre de don Alonso. Es difícil creer que sea este mismo personaje; sin embargo, no existe certeza de lo que ocurrió con ellos, ya que el expediente está incompleto.

[58] *Códice Telleriano-Remensis*, lám. 49v.

Además de Coatlán, Ozolotepec también participó en la rebelión, situación que se corrobora en la "Relación del pueblo de Ozolotepec" de 1609: "[…] sucedio, avra sesenta años, la guerra de *Rio Hondo* con los de *Miaguatlan*; y como los que se juntaron con los de *Rio Hondo* fueron los de este pueblo, y para el castigo prendieron muchos de ellos y los llevaron a *Megico*".[59]

Sobre el levantamiento Antonio de Remesal expresa lo siguiente: "Diciendo que había aparecido un nuevo dios. Con esta nueva se levantaron muchos pueblos de indios, y juntos en forma de guerra, en escuadrón formado venían a destruir la ciudad de Antequera [...]"[60] Al momento de la rebelión, fray Bernardo de Albuquerque solicitó a fray Diego Hernández y fray Juan de Torres, dos dominicos de Guatemala que se dirigían a México para participar en un una reunión, que asistieran a la pacificación de los indígenas. La culminación del levantamiento sucedió, según fray Francisco Jiménez, de la siguiente manera:

> [...] que estando los ejércitos de los indios y llamando a dos señores mancebos que ellos conocían, ellos vinieron y dejando las armas se acercaron hasta poderse oír los unos y los otros y los padres les abrieron los ojos con sus santas palabras y les prometieron perdón si dejasen lo comenzado. Ellos pidieron dos mancebos que iban con los padres, para que como de su parte hablasen con los demás viejos y principales que estaban en el ejército; diéronselos los padres y después que platicaron entre sí, enviáronselos a los demás, los cuales los mataron luego y sintieron tanto esta injuria los dos señores que los recibieron en su fe y palabra, que luego se apartaron de los demás y se fueron a

[59] Francisco del Paso y Troncoso, *Relaciones geográficas de los pueblos de Miahuatlan…*, *op. cit.*, p. 303.

[60] Antonio de Remesal, "Rebelión de los indígenas aledaños a Oaxaca, 1547", p. 69. En su libro *Rebeliones indígenas de la época colonial,* María Teresa Huerta y Patricia Palacios, que recopilaron y presentaron los textos originales, registraron dos rebeliones con los siguientes títulos: "Rebelión de los indígenas aledaños a Oaxaca, 1547", pp. 69-71, y "Rebelión de los indígenas de Titiquipa, 1574", pp. 72-77. En un artículo sobre rebeliones indígenas en el Istmo de Tehuantepec, "Rebeliones indígenas en el Istmo de Tehuantepec", pp. 63-64, Víctor de la Cruz hace la observación de que ambas corresponden al mismo periodo de resistencia, por lo tanto las autoras del libro cometieron el error de suponer que eran rebeliones diferentes (*cf.* Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 232).

sus pueblos con su gente; y así, se deshizo aquel tan gran mal que estaba comenzando.[61]

Este intenso periodo de resistencia indígena trajo como una de sus consecuencias la incorporación de los antiguos señoríos de Miahuatlán, Coatlán, Ozolotepec y Amatlán al corregimiento de Chichicapa y Amatlán. Además, la Corona se encargó de supervisar y controlar por mucho tiempo toda la región, en particular al pueblo de Coatlán. Para evitar nuevos levantamientos, pero también como medida de castigo tomada por el gobierno de Antequera, muchos indígenas de Coatlán, Ozolotepeque y Titiquipa fueron enviados a trabajar a las minas de Chichicapa.[62] A mediados del siglo xvi la situación en Oaxaca era sumamente tensa por los constantes levantamientos ocurridos en diversas regiones. Incluso, las mismas autoridades de la ciudad alertaban a los habitantes españoles para que estuvieran preparados, con armas y caballos, "que conviene hacer alarde porque son pocos los españoles vecinos para los muchos indios, gente belicosa".[63]

CONSIDERACIONES FINALES

Es importante tomar en cuenta que el periodo que hemos descrito fue precisamente el de las primeras dos décadas de la Conquista española, en el que diferentes formas de organización religiosa, política, económica y social del "antiguo orden" permanecieron vigentes. Sin embargo, en el contexto de la Conquista, dichas expresiones se dieron como parte de la resistencia étnica ante la penetración española. Estas formas de resistencia fueron diversas, yendo desde el suicidio colectivo en ciertos sectores de la población, como en el caso de comunidades mixes y chontales de Oaxaca, donde al parecer

[61] Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, pp. 272-273.

[62] Antonio de Herrera y Tordesillas, *op. cit.*, p. 373; Francisco del Paso y Troncoso, *Relaciones geográficas de los pueblos de Miahuatlan, Ocelotepec, Coatlan y Amatlan sacadas en España de la descripción del partido de Miahuatlan*[,] *año de 1609, op. cit.*, pp. 292, 303.

[63] Peter Gerhard, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales 1548-1553*, p. 478.

las mujeres practicaban abortos o se negaban a procrear,[64] hasta los levantamientos propiamente armados.

Para el caso de Coatlán, efectivamente podemos identificar expresiones de resistencia en situaciones como las ceremonias colectivas en las que participaban caciques de diferentes lugares, que al parecer tenían un trasfondo religioso, pues procuraban la conservación de las prácticas rituales y el rechazo a la religión cristiana; pero también político, al pretender una oposición al poder de la Corona y del orden virreinal, como lo expresaba el cacique de Coatlán ante caciques de otros pueblos. Además de esto, se encuentran los matrimonios que Coatlán concertaba con otros pueblos, en particular de origen mixteco. Como se señaló antes, esta práctica era común en el periodo prehispánico y formaba parte de un complejo sistema de organización en el que el poder y los intereses económico, religioso y político fueron factores determinantes en la conformación y el funcionamiento de los grandes señoríos. La lengua y otras diferencias culturales no fueron un obstáculo para que las élites dinásticas de diferentes lugares y etnias realizaran este tipo de matrimonios.[65]

Entre las diferentes formas de resistencia, tuvieron lugar tres rebeliones importantes, en dos de las cuales puede identificarse claramente un intento por reinstaurar el antiguo orden, situación que debe analizarse dentro de este contexto más amplio de resistencia, en el que sin duda participaron diferentes pueblos conformando movimientos interétnicos frente a los conquistadores españoles, pero también frente a otros grupos indígenas, que de manera directa (combatiendo) o indirecta (manteniéndose al margen), eran vistos como enemigos por los mismos indígenas. Tal fue el caso de Tututepec, con quien Coatlán mantuvo relaciones hostiles antes y después de la Conquista; primero se vio como un pueblo conquistador, a quien se debía pagar tributo, y luego como aliado de los españoles. El caso de Miahuatlán es también importante, ya que en la rebelión de 1530-1531 participó junto con Coatlán y Ozolotepec en un intento por expul-

[64] John K. Chance, *La conquista de la sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, p. 42.

[65] Michel Robert Oudijk, *op. cit.*

sar a los españoles, pero para 1547 este pueblo fue objeto de un ataque por parte de Titiquipa, Coatlán y Ozolotepec, que formaron parte de un movimiento de resistencia de carácter multiétnico en el que participaron, además, pueblos de la Mixteca Alta de la Costa, zapotecos del valle y del Istmo y chatinos, entre otros.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984.

Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, vol. 37, exp. 6, 1554, ff. 127-155, f. 128v, f. 139v, 155r, f. 140r, f. 129r.

Barabas, Alicia M., "Rebeliones e insurrecciones indígenas en Oaxaca: la trayectoria histórica de la resistencia étnica", en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, INAH, México, 1986, pp. 213-256.

Carta de Diego de ocaña a los oficiales reales de la contratación de Sevilla, avisándoles de la salida de Hernan Cortés á Higueras, y otras cosas, en desorden del buen nombre de Cortés (31 de agosto de 1526), en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organizacion de las antiguas posesiones españolas de america y oceania*, tomo XIII, Lessing-Drickerei, Alemania, 1966 [1870], pp. 393- 406.

Carta del tesorero Alonso de Estrada y el contador Rodrigo de albornoz, a los oidores de la audiencias de Santo Domingo, dando aviso de que los vecinos de México, al tener noticia de Hernando Cortés, los habían nombrado tenientes de gobernador, y que tenían presos al factor Gon*zalo de Salazar y el veedor Peralmíldez Cherino. De Tenustitan (México) a 18 de febrero de 1526*, en *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, 2ª serie, t. I, Antigua Librería Robledo, México, 1939.

Chance, John K., *La conquista de la sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/CIESAS, México, 1998.

The Codex Mendoza, edición de Frances Berdan y Patricia Rieff Anawalt, 2 tomos, Universidad de América, Los Ángeles, 1992.

Códice Tellerino-Remensis, famsi, disponible en <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Telleriano-Remensis/thumbs0.html> (consultado en mayo de 2011).

Códice de Yanhuitlán, estudio preliminar de María Teresa Sepúlveda y Herrera, inah/buap, México, 1994.

Córdova, fray Juan de, *Vocabulario en lengua zapoteca*, inah/Ediciones Toledo, México, 1987.

Cortés, Hernán, "Quinta carta de relacion de Hernan Cortes al emperador Carlos V, Tenuxtitlan, 3 de septiembre de 1526", en *Cartas de relación*, Instituto Gallach, Barcelona, 1986.

Cruz, Víctor de la, "Rebeliones indígenas en el Istmo de Tehuantepec", *Cuadernos Políticos*, núm. 38, Era, México, octubre-diciembre de 1983, pp. 55-71, disponible en <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/num38.html> (consultado en abril de 2011).

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Colmex/unam/Servicio Alemán de Intercambio Académico/Agencia Española de Cooperación Internacional, México, 2005.

Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España, sacado de los textos originales de Francisco Icaza, 2 tomos, facs. editado por Edmundo Aviña Levy, Guadalajara, 1969.

Gay, José Antonio, *Historia de Oaxaca*, Porrúa, México, 1982.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España (1519-1821)*, traducción de Stella Mastrangelo, mapas Reginald Piggott, iih/Instituto de Geografía-unam, México, 1986.

——, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales 1548-1553*, unam, México, 1992.

Hermann Lejarazu, Manuel, "*Códice Vaticano a*-Ríos", *Arqueología Mexicana*, núm. 105, Raíces, México, septiembre-octubre de 2010, pp. 16-17.

Herrera y Tordesillas, Antonio, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del Mar Oceano*, t. IV, Guaranía, Buenos Aires, 1945.

Huerta, María Teresa, y Patricia Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial*, inah, México, 1976.

López Luján, Leonardo, y Guilhem Olivier, "La estera y el trono. Los símbolos del poder de Moctecuhzoma II", *Arqueología Mexicana*, núm. 98, Raíces, México, julio-agosto de 2009, pp. 40-46.

Martínez Sola, María del Carmen, *El obispo fray Bernardo de Albuquerque. El Marquesado del Valle de Oaxaca en el siglo* xvi, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Secretaría de Desarrollo Turístico, Oaxaca, 1998.

Oudijk, Michel Robert, "Una nueva historia zapoteca", en Eva E. Ramírez Gasca (comp.), *Secretos del mundo zapoteca*, Universidad del Istmo, México, 2008.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca. Manuscritos de la Real academia de la Historia de Madrid y del archivo de Indias de Sevilla, 1579-1581*, en *Papeles de la Nueva España*, 2ª serie, Geografía y Estadística, t. VI, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1905.

——, *Relaciones geográficas de los pueblos de Miahuatlán, Ocelotepec, Coatlan y Amatlán sacadas en España de la descripción del partido de Miahuatlan*[,] *año de 1609*, en *Papeles de la Nueva España*, 2ª serie, Geografía y Estadística, t. VI, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1905.

Pérez Bustamante, Ciriaco, *Don antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España (1535-1550)*, El Eco Franciscano, México, 1928.

Quiñones Keber, Eloise, "La representación sobre papel del poder entre los mexicas", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, iih/iia-unam, México, 2008, pp. 175-192.

Relaciones geográficas del siglo xvi*: Antequera*, edición de René Acuña, 2 tomos, iia-unam, México, 1984.

Remesal, Antonio de, "Rebelión de los indígenas aledaños a Oaxaca, 1547", en María Teresa Huerta y Patricia Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial*, inah, México, 1976, pp. 69-71.

Roulet, Erick, "Los caciques de Coatlán frente al Cristianismo (Nueva España 1544-1547)", *Asian Journal of Latin American Studies*, vol. 21, núm. 1, Latin American Studies Association of Korea, 2008, disponible en <http://www.ajlas.org/v2006/paper/2008vol21no104.pdf> (consultado en febrero de 2011).

Sepúlveda y Herrera, María Teresa, *Proceso por idolatría al cacique,*

gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546, inah, México, 1999.

Testimonio de una carta de la Ciudad de Méjico á S.M. dándole cuenta de lo sucedido en aquel Reino despues de la salida de su gobernador y conquistador Hernan Cortés (20 de febrero de 1526), en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, sacados del Archivo de Indias, t. XIII, Lessing-Drickerei, Alemania, 1966, pp. 32-45.

Testimonio de una probanza hecha en la ciudad de Antequera del valle de Oaxaca, por alonso García Bravo, alcalde ordinario de la misma, sobre el alzamiento de los indios del pueblo de Titiquipa. Oaxaca, 1 de junio de 1547, en *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, 2ª serie, t. V (1547-1549), Antigua Librería Robledo, México, 1940.

Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México, Grijalbo, México, 1989.

Vie-Wohrer, Anne-Marie, "Poder político, religioso, militar y jurídico. cómo fue representado en manuscritos pictográficos del México central: algunos casos", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, iih/iia-unam, México, 2008, pp. 193-227.

Whitecotton, Joseph W, *Los zapotecos: príncipes, sacerdotes y campesinos*, fce, México, 2004.

Ximénez, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libros I y II, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 1977.

La religiosidad

El ritual conocido como el “Levantamiento de la Cruz” en Malinalco, Estado de México: un primer acercamiento

*María Teresa Neaves Lezama**

A nuestros queridos difuntos. Los difuntos viven.
En un inicio emprenden un viaje sobrenatural por territorios inhóspitos.
Su partida involucra a los vivientes mediante el auxilio ritual, que abarca dos procesos:
el entierro de su cuerpo y, nueve días después, el de su ánima…
Marisol Cárdenas Oñate[1]

La muerte es el destino inexorable de toda vida humana; es natural que asuste y angustie su realidad, sobre todo cuando vemos de cerca el peligro de morir o cuando afecta a alguno de nuestros seres queridos. Más que el hecho de morir, importa lo que sigue después de la muerte: ese otro mundo sobre el que elaboramos representaciones, costumbres y tradiciones que se convierten en culturas, todas de igual importancia, pues ante el camino desconocido que la muerte nos señala sólo es posible imaginarla mediante símbolos.

Actualmente, en nuestra cultura se conservan diversos elementos, posiblemente de influencia prehispánica, que están relacionados con el culto a los difuntos. Éste es el caso de Malinalco, Estado de México, donde permanecen numerosas y muy antiguas tradiciones, si bien la valiosa información que se recabó durante varias visitas a esta locación con el propósito de observar el sentido que los malinalcas les dan a sus ritos, que notamos día con día se va perdiendo, ya sea por la cercanía e influencia de las grandes urbes o por la migración de su gente joven. Es necesario rescatar el pasado de esta rica región mexiquense, con el fin de alentar a la comunidad local a que conozca más sobre sus tradi-

* Dirección de Etnohistoria del INAH.

[1] Alma Barbosa, *La muerte en el imaginario del México profundo*.

ciones y lograr, de esta manera, que la población fortalezca su identidad a través del conocimiento de lo que fueron y han sido.

Malinalco, cuyo nombre en lengua náhuatl significa "El Lugar del *Malinalli*",[2] se asienta en un espléndido escenario de ríos y montañas, a una altura de 1 500 metros sobre el nivel del mar. Es una bella población típica, de trazo colonial, con un agradable clima templado-cálido, localizada en la porción suroeste del Estado de México (figura 1).

La historia de Malinalco se remonta a la época prehispánica, en una región habitada originalmente por matlatzincas y ocuiltecos. Los señoríos de Matlatzinco, que tenían el valle de Toluca como centro político y comercial debido a su magnífica ubicación estratégica, cayeron en poder de los mexicas bajo el dominio de la Triple Alianza

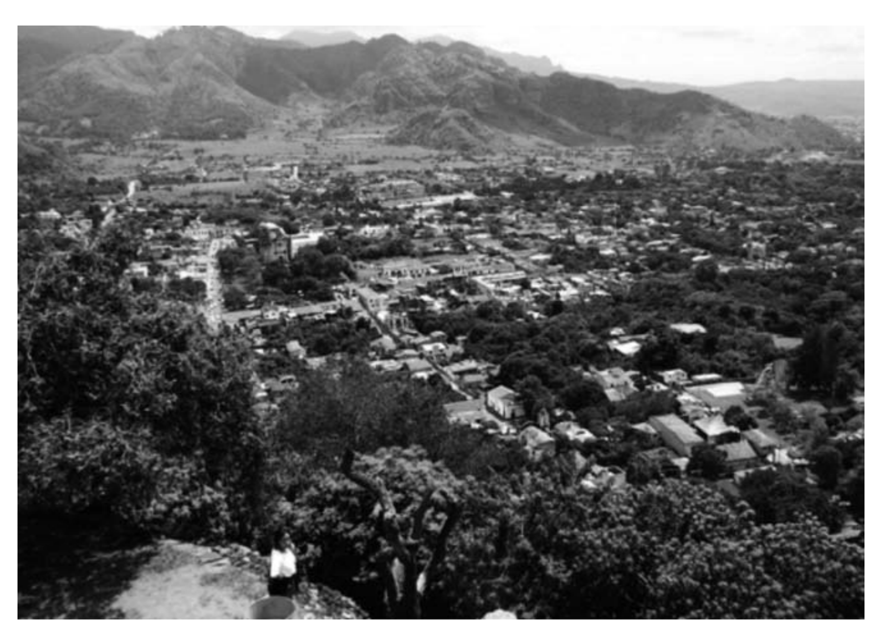


Figura 1. Vista panorámica del pueblo de Malinalco. Fotografía de la Colección Xavier Noguez.

[2] *Malinal[li] + co* [sufijo locativo]. Se trata de una hierba alta, una planta gramínea perenne del género *Muhlenbergia*, que crece en zonas altiplánicas semiáridas. Se le conoce también como cola de zorro o hierba o zacate del carbonero, por su uso en cuerdas y sacas para transportar carbón. Desde la época prehispánica se reporta como una planta de usos medicinales, rituales y prácticos (Xavier Noguez, "El símbolo del *malinalli*", p. 30).

encabezada por su *hueitlatoani* Axayácatl hacia 1476. En 1501 Ahuítzotl ordenó la construcción de una fortificación militar de las órdenes de los guerreros águilas y jaguares, "erigida en la ladera sur del Cerro de los Ídolos o Texcaltepec 'Cerro de los texcales', ejemplo único de arquitectura monolítica prehispánica de grandes dimensiones",[3] magna obra que no se concluyó, pues fue interrumpida por la conquista española. Es también a partir de la conquista de Axayácatl cuando se intensifica la llegada de grupos nahuas a la región, que se establecen de manera permanente.

La conquista y rendición de Malinalco estuvieron bajo las órdenes de Andrés de Tapia, quedando posteriormente bajo la encomienda de Cristóbal Rodríguez, que en 1540 inició y costeó la construcción del convento agustino, localizado en el centro de la población, cuyo primer prior fue Juan de Grijalva, cronista de la orden.[4]

"No obstante que con la imposición colonial el imaginario religioso mesoamericano fue combatido y proscrito, las comunidades indígenas no abandonaron sus prácticas rituales funerarias en el ámbito doméstico."[5] Tanto las prácticas rituales como la tradición oral constituyeron recursos estratégicos para la preservación histórica del imaginario mesoamericano, su concepción de la muerte y el mundo sobrenatural, en relación con el imaginario católico.[6]

"Por ende, el *habitus* ritual funerario contemporáneo acusa los postulados mesoamericanos de la dualidad vida/muerte y de la dualidad cuerpo/ánima, como procesos complementarios."[7]

Resulta pues interesante el significado de la dualidad cuerpo/ánima presente en el ritual funerario, ya que no sólo el cuerpo es objeto de velación y sepultura, sino también lo es el ánima, de lo que se infiere entonces que se realizan dos rituales de entierro: el del cuerpo y, nueve días después, el de la "sombra",[8] expresión que usan los lugareños de Malinalco.

[3] Xavier Noguez, "El templo monolítico de Malinalco, Estado de México", pp. 68, 70.
[4] José García Payón, *Malinalco: guía oficial*, p. 7.
[5] Alma Barbosa, *op. cit.*, p. 47.
[6] *Idem.*
[7] *Idem.*
[8] *Ibid.*, p. 89.

Hoy en día el término “sombra” lo utilizan diversos grupos étnicos cuando se refieren al ánima, a la que López Austin identifica como el *tonalli*, una de las tres entidades anímicas que posee el individuo dentro de la cosmovisión de los grupos de habla náhuatl.[9]

“Levantar la sombra” es un término que se aplica a un conjunto de rituales funerarios, que coincide con el rito del “Levantamiento de Cruz”. Cuando una persona fallece los malinalcas consideran que es preciso levantar la sombra para que no se quede vagando y vaya al lugar de los muertos, para tranquilidad de los deudos y de los vecinos del difunto.

Cuando un individuo muere en Malinalco se sucede una serie de actos: primero se enciende un cirio en el suelo, donde se colocará al difunto, al que se le pone un ladrillo por almohada, lo que, según dicen, le ayuda a expiar sus culpas.[10] “El *habitus* ritual plantea que al momento de reposar el cadáver sobre este cuerpo simbólico, la sombra se traslada y refugia en éste.”[11] Posteriormente, el cuerpo se coloca en el ataúd, que se pone sobre una mesa cubierta con una sábana blanca y se traslada a otra habitación, donde se llevarán a cabo las exequias.

Debajo de esta mesa se dibuja una cruz de cal, para que de esta forma “no se le vaya la sombra al muertito”, y se prepara sobre una mesa un pequeño altar dedicado a santa Elena (figura 2), representada como una reina de atuendo elegante, con corona, mientras sostiene la cruz cristiana con su brazo izquierdo. Otro altar semejante se pone en la habitación donde tuvo lugar el deceso.

Por otro lado, se notifica a las autoridades, a quienes se les paga por la expedición del acta de defunción, y se avisa a los familiares, vecinos

[9] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, p. 224. “Distribuidos en todo el organismo, pero concentrados en la cabeza, el corazón y el hígado, existen tres fluidos vitales. Corresponden a los centros anímicos mayores sendas entidades: a la cabeza, el *tonalli*; al corazón, el *yolía*, *toyolía* o *teyolía*; y al hígado, el *ihíyotl*. Las tres entidades, ya en el pensamiento antiguo, ya en el moderno, son estimadas como dones divinos que hacen posible la existencia del hombre”, Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 262.

[10] Entrevista realizada el 30 de julio de 2011 al señor Sadot López en Malinalco, Estado de México.

[11] Alma Barbosa, *op. cit.*, p. 91.



Figura 2. Altar a Santa Elena para las oraciones del novenario de difuntos. Fotografía de la Colección María Teresa Neaves.

y amistades para que participen y ayuden en la realización del velorio. Con esto vemos que el sepelio es un acontecimiento que congrega en casa de los deudos a la gente del barrio, principalmente, y a todos aquellos con quienes han tenido alguna relación de diversa naturaleza. La familia del difunto tiene que sufragar los gastos que se hacen por los objetos que se usan para la ocasión, como la renta de los candeleros y la cruz de metal, la compra de velas, veladoras, copal, flores, entre otros, lo mismo que los gastos de la comida y la bebida que se brinda a los asistentes. Lo tradicional en estos casos es que la comunidad, conformada por familiares, amigos y vecinos, apoyen económicamente, o en especie, como maíz, frijol, arroz, pan, café, ponche y atole de sabores, entre otros.

El velorio dura toda la noche, y por la mañana, muy temprano, los amigos de los deudos se encargan de cavar la fosa en el cementerio. Al terminar, regresan para incorporarse al cortejo formado por los parientes del difunto, el rezandero o rezandera y gente del pueblo, entre la que se reparten flores y ceras encendidas. Es muy importante que antes de

que el difunto salga de su casa toda la familia pase a despedirse de él, puesto que emprenderá un viaje sin retorno.

Parientes hombres son los portadores del féretro y quienes encabezan las pompas fúnebres,[12] dirigiéndose a la parroquia del Divino Salvador, el templo principal de Malinalco, donde tendrá lugar la misa de cuerpo presente. Antes de iniciar la procesión, las campanas, con un toque grave y aletargado, "doblan a muerto".[13] Mientras el "clamoreo" se escucha a lo lejos, la banda de música que acompaña al difunto interpreta las canciones que más le gustaban.[14]

Al llegar a las puertas del templo, el cortejo es recibido por el sacerdote, quien rocía con agua bendita tanto el féretro como a los presentes. Como dato interesante, el ataúd objeto de nuestra observación estaba fabricado de madera de cedro barnizado (figura 3). Al momento de ser colocado en el pasillo central de la parroquia, a los pies del altar, se le levantó una tapa en forma de cruz, mientras se oficiaba la misa; al finalizar ésta, la tapa se devolvió a su lugar. Aquí parece que notamos por primera vez "el levantamiento simbólico de una cruz".

La bendición del sacerdote pone punto final a la misa. Es entonces cuando el cortejo, guardando un riguroso orden y portando nuevamente las flores y las ceras encendidas, junto con la banda musical, abandona el templo para transitar nuevamente por las calles, ahora rumbo al cementerio de San Jorge,[15] hasta llegar a unos arcos localizados en la salida del pueblo.

A partir de ahí la procesión inicia el rezo del rosario, que se acompaña de cantos y alabanzas, hasta llegar a la capilla del propio panteón, donde, en una plataforma, descansa el ataúd. El rezandero lo sahúma con copal y concluye los rezos. Una vez finalizados éstos, el cortejo se

[12] Las exequias, denominadas también pompas fúnebres, puesto que en la doctrina avalada en Trento la muerte de los fieles se consideraba un triunfo que debía recibirse con la alegría de ver a Dios y de reunirse con Dios Padre, creador del universo. María Concepción Lugo O., "Fuego y ceras en el ritual barroco de la muerte", p. 123.

[13] René García Castro, "Malinalco bajo el tañido de las campanas", p. 99.

[14] La pieza musical más interpretada para estas ocasiones es *Amor eterno* del compositor mexicano Alberto Aguilera Valadez "Juan Gabriel", 1984 *ca.*

[15] La gente del pueblo platica que a este cementerio se le nombró Panteón de San Jorge porque la primera persona que sepultaron ahí portaba el nombre de este santo.



Figura 3. Procesión funeraria. Fotografía de la Colección María Teresa Neaves.

dirige al sitio donde se cavó la fosa, para que los hombres, ayudados con lazos, procedan a bajar el féretro. En algunos casos, un familiar cercano lleva tierra previamente bendecida y agua bendita para echar sobre el ataúd. Primero hacen una cruz de tierra, luego ponen las losas y por último lo cubren con tierra, que es lo que literalmente hace referencia al término "entierro".

Cuando se termina de sepultar a la persona, en la cabecera de su tumba se coloca una cruz hecha con cualquier tipo de varas que se recogen ahí mismo y se acomodan, al igual que las flores. Las velas se recogen para usarlas, posteriormente, durante el novenario. Es costumbre recibir las condolencias en la casa en que fue velado el difunto, donde los deudos ofrecen de comer. Se sirve arroz, mole, frijoles, tortillas y café que han preparado las mujeres. A los hombres se les ofrece aguardiente y a las mujeres rompope. Con esta última comida ritual se concluyen las ceremonias en honor al cuerpo.

De acuerdo con las creencias, después del entierro del cuerpo el alma permanece un tiempo en el mundo de los vivos, se queda en su entorno nueve días más, durante el periodo de duelo llamado novenario.

NOVENARIO

Barbosa nos comenta al respecto que

> […] para los actores rituales, la presencia sobrenatural del difunto está dada por su "sombra", que reposa en el signo de la cruz como cuerpo simbólico que le sirve de albergue y protección. A la vez, subyace la idea de que el ánima constituye un "aire", y que durante el novenario puede viajar, pero siempre regresa a su cuerpo simbólico. El cuerpo se va al panteón, pero queda el espíritu ahí, acostadito, en la cruz. La sombra es como el espíritu, el que está aún en casa, que aunque se llevan el cuerpo, el espíritu sigue ahí.[16]

Entonces se advierte que el alma adopta la residencia del difunto como propia, en lugar del cuerpo; y también se entiende así el significado del novenario, o sea, el siguiente paso del ritual. Es un ejercicio devoto, que consta por lo común de oraciones, lecturas, letanías, alabanzas, ofrendas y sufragios dirigidos a Dios, a la Virgen y a los santos por el eterno descanso de su alma.[17]

En Malinalco esta práctica se lleva a cabo en torno al altar que se puso especialmente en honor de santa Elena, alrededor de los cirios, las veladoras, la cruz de madera y la cruz de cal que se han depositado en el lugar donde se efectuó el velorio, e incluye la celebración que nombran "Levantamiento de la Cruz", que se realiza el noveno día y constituye la despedida del alma de su entorno familiar. "Durante este tiempo la familia continúa alimentándolo y ofrendándole flores, velas y copal."[18] Para este ritual, entre el velorio y el último día del novenario, los parientes del difunto buscan padrinos, quienes contraerán el gran compromiso de "levantar la Cruz", por lo que se les llama "padrinos de alzada".

[16] Alma Barbosa, *op. cit.*, p. 95.

[17] *Novenario* es el término que indica el espacio de nueve días empleado en los pésames, lutos y devociones entre los parientes inmediatos al difunto. Las exequias o sufragios corresponden a los rituales celebrados generalmente en el noveno día después de una defunción. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, t. 2, p. 1450.

[18] Lourdes Báez, "Entre la memoria y el olvido: representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", p. 74.

Dos matrimonios adultos serán los responsables de que se realice la ceremonia, quienes encargan la elaboración de una cruz de madera a la que se le pone el lienzo del descendimiento (lienzo de color blanco, en cuyos extremos se bordan, por lo general en color negro, elementos que aluden a la Eucaristía, por ejemplo: uvas, espigas, cruces y flores, rematándose con flecos).

También se encargan de comprar nuevamente todas las flores (lilis, crisantemos, rosas blancas y rojas), pues tienen que ser nuevas porque se utilizarán para esta ceremonia y, al día siguiente, para colocarlas en la tumba en el panteón. Asimismo, se presentan con una cruz y cuatro coronas de flores blancas y rojas, de unos 50 centímetros de diámetro, que se colocarán en las esquinas de la mesa donde está el altar de santa Elena.

En el caso de la difunta Rosa María,[19] el altar estuvo acompañado de un Cristo crucificado y una pequeña escultura de la Virgen de la Soledad de Oaxaca (de culto familiar), flores y cuatro cirios, uno en cada extremo de la mesa. Del techo colgaba una fotografía de gran formato de cuando ella cumplió sus quince años.

El último día, a las ocho de la noche, como ya habíamos mencionado, se reza el rosario con su letanía, intercalando cantos y alabanzas, y concluye con el novenario. Cirios y veladoras se mantienen encendidos, y el aroma de las flores impregna la habitación. Posteriormente, entre las diez y once de la noche, la concurrencia se dirige a la habitación donde tuvo lugar el deceso, colocándose en una de las esquinas el cuadro de santa Elena, una veladora y un vaso con agua bendita. Se hace entonces un rezo que está dedicado específicamente a santa Elena de la Cruz, al que se le incorporan oraciones y alabanzas, intercalándose cantos y terminando con una oración específica que preparó el rezandero y que dice:

> Santa Elena de la Cruz, con el más precioso ahínco, fue a buscar la cruz de Cristo, la cual encontró en medio de la de los dos ladrones. Para identificar si la cruz de Cristo era la verdadera, se le aplicó a una enferma desahuciada,

[19] La familia de la difunta Rosa María Juárez, del barrio de Santa María en Malinalco, nos permitió estar presentes durante su novenario, del 26 de julio al 4 de agosto de 2011.

quedando sana y salva. Santa Elena de la Cruz, con gran regocijo abrazó y besó la cruz de Cristo. Santa Elena de la Cruz ocupa un lugar en el cielo.

Alabada seas señora, nuestra buena bienhechora. Por el amor a Jesús, siempre sé mi buen hechora, santa Elena de la Cruz.

Alabada una y mil veces, provinciante con creces, un cariño sin igual como tú te lo mereces, santa Elena celestial.

¡Oh, dulcísima Elena!, llego hasta ti, de nombre santa, arrastrando la cadena con que sufro mis penas, llego a ti con gran fervor, suplico con amor, con las lágrimas vertidas, angustias de este dolor, de esperanzas ya perdidas, y con el más grande anhelo, siendo tú mi consuelo. Llegamos a ti, señora, para recibir del cielo bendición consoladora, buscando el vivo calor en tus virtudes y amor; hasta tus plantas llegamos, haz presencia al Redentor, que su perdón imploramos.

Alabada seas señora, en tu nombre hay dicha tanta, que para implorar a Jesús, te llego a besar tus plantas, santa Elena de la Cruz.[20]

PINTURAS DE SANTA ELENA

Aquí la pregunta que nos hacemos es: ¿por qué es tan importante la presencia de santa Elena en los rituales funerarios de Malinalco? La única explicación que me dio la gente fue que así dictaba la costumbre, practicándose de igual forma desde tiempos ancestrales. La pregunta sin respuesta nos llevó al claustro bajo del convento agustino, reconociendo en uno de los pilares la imagen bastante deteriorada de la santa, pero en la que se pueden identificar, con facilidad, sus elementos iconográficos básicos: mujer con atuendo de reina, corona y parte de la cruz que sostiene en su brazo derecho (figura 4).

Existe una gran probabilidad de que esta pintura fuera el vínculo con los rituales funerarios. Pero otra, muy bien conservada, con la misma imagen, la encontramos en el claustro alto del convento de Metepec, donde la iconografía y los elementos que la acompañan nos aclararon la posible relación que tiene con el "Levantamiento de la Cruz". Se trata de una escena al aire libre, enmarcada con pilastras estriadas: al

[20] Oraciones preparadas para el momento por el señor Sadot López, comerciante, rezandero y conocedor de sus tradiciones en Malinalco, Estado de México.



Figura 4. Pintura mural de santa Elena en un pilar del claustro bajo del convento agustino de Malinalco, Estado de México. Fotografía de la Colección Xavier Noguez.

centro sobresale la imagen de una mujer con ropajes muy parecidos a los usados en las representaciones de la Virgen María: un largo manto que va de la cabeza a los pies y un vestido que cubre todo su cuerpo y sólo deja ver su cara, manos y sandalias. En la mano izquierda porta un cetro similar a los que se asocian, por ejemplo, a Dios Padre que significa fama, poder y soberanía. [21] Ella muestra además una elaborada corona que, junto con el cetro, da noticia de su pertenencia a la realeza. Alrededor de la corona se nota un nimbo propio de su condición de santidad (figura 5).

En la escena de la izquierda observamos a dos soldados romanos que, con largos palos, excavan un hoyo y extraen tres cruces, alcanzando a distinguirse el *titulus* en la más grande de ellas. Inmediatamente debajo de la excavación se agregó la imagen de un cadáver amortajado, que remite a una de las variantes de la tradición. Esta escena determinó la identificación de la emperatriz Elena, madre de Cons-

[21] Xavier Noguez, "La pintura mural de Santa Elena en el claustro alto del convento franciscano de Metepec, Estado de México", pp. 68-69.

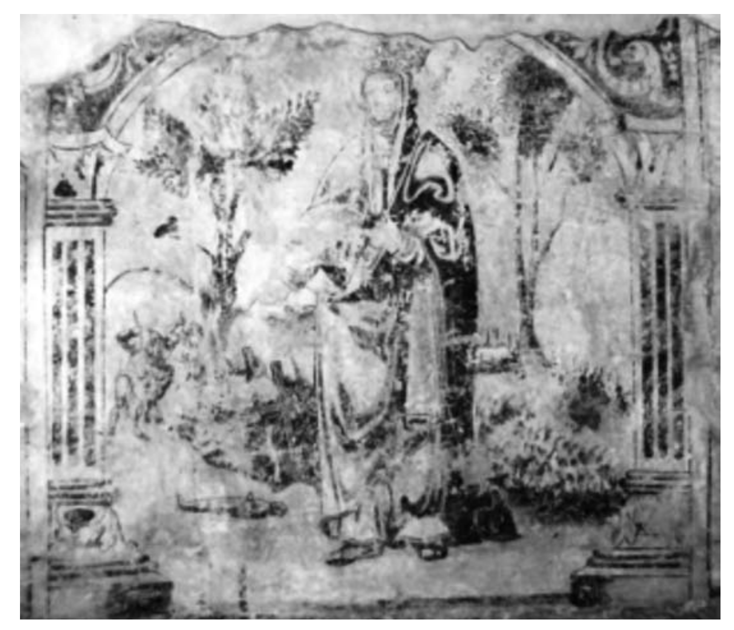


Figura 5. Pintura mural de santa Elena en el claustro alto del convento franciscano de Metepec, Estado de México. Fotografía de la Colección Xavier Noguez.

tantino, quien, según las tradiciones, emprendió la búsqueda de la cruz de Cristo. Otra pintura más sencilla, con la iconografía de la santa, se ubica en el claustro alto del convento franciscano de Zinacantepec (figura 6).

Al ver estas imágenes comprobamos la asociación que hay entre santa Elena y el "Levantamiento de la Cruz", reafirmando esto con una de tantas oraciones de su novenario.

> Males, enfermedades y muerte huyen al contacto de la cruz de Cristo; pues luego que este santo madero lo tocó una enferma sanó, y apenas se la llevaron a un muerto resucitó, y en los circunstantes disminuyeron los males acrecentándose sus bienes.
>
> Piensa, pues, que si tu alma está mala con los achaques de la culpa, si está enferma con el contagio de los vicios, y si está muerta con el pecado, en esta santa Cruz tiene remedio, salud y vida eterna.
>
> Llégate con fervor a este santo madero, pues tienes en él tantos bienes; procura imitar en éste a tu santa patrona, que cuando encontró este sagrado



Figura 6. Pintura mural de santa Elena en el convento franciscano de Zinacantepec, Estado de México. Fotografía de la Colección Xavier Noguez.

leño se abrazó a él, y si le dejó fue para sanar enfermedades y restituir vidas. Y por esto, si acaso te hallas con enfermedades corporales o temores de la muerte, acude a la intercesión y amparo de esta devota reina y tendrás salud y vida.[22]

Retomando el tema del "Levantamiento de la Cruz", terminados los rezos y los cantos dedicados a santa Elena, el rezandero involucra a los asistentes con estas frases: "Que la paz sea con las almas de los fieles difuntos; por la misericordia de nuestro Padre Dios, descansen en paz".

Todos: "Así sea".

"Que el alma de nuestra hermana Rosa y la de todos los fieles difuntos, por la misericordia de Dios descansen en paz".

Todos: "Así sea".

Estas peticiones dan pie a que comience el ritual que el señor Sadot llamó "Levantar la sombra de la Cruz".

[22] Anónimo, *Novena en honor a santa Elena de la Cruz*, p. 10.

LEVANTAMIENTO DE LA CRUZ/SOMBRA

Éste es el momento en que la presencia de los padrinos se hace sentir, siguiendo al pie de la letra las instrucciones que les va dictando el rezandero para recoger este altar. Primeramente las madrinas rocían con agua bendita todo lo que se encuentra sobre la mesa, al mismo tiempo que se enciende el copal. Mientras tanto, los padrinos recogen los floreros y los candeleros, para después tomar entre los cuatro, una por una, las flores que formaron el rosario, depositándolas en una charola.

Entre misterio y misterio se van retirando los arreglos florales e imágenes que se encuentran sobre la mesa hasta dejarla vacía, se dobla el mantel llamado "sábana santa" y también se retira. Queda al descubierto la "cruz de cal", sobre la que se colocó una de pétalos amarillos, y sobre ésta la cruz de madera que mandaron hacer los padrinos. La imagen de santa Elena se baja a nivel del piso, donde están las tres cruces, acompañadas de agua bendita, copal y veladoras encendidas.

Con un tercer rezo del rosario da comienzo el ritual del "Levantamiento de la Cruz".

Oficiando el acto ceremonial, el rezandero enuncia las oraciones correspondientes y dicta la forma correcta de proceder de los padrinos. Poco a poco van a levantar la cruz de madera, que colocan a un lado del altar mientras terminan de cantar las alabanzas (figura 7).

Posteriormente se procede a levantar la cruz de cal y pétalos, que conjuntamente son un trazado sobre el piso que representa la "sombra". La gente de Malinalco llama cariñosamente a este rito "la alzadita".

"Levantar la Cruz" es barrer con escobitas de mijo (antiguamente eran de anís) la cal y los pétalos que representan la cabeza de la cruz, el brazo derecho, el brazo izquierdo, el corazón y los pies. Ésta es la representación en cal del cuerpo del difunto, es decir, que la "sombra" adquiere la misma forma que el cuerpo (figura 8).

Todo esto se barre perfectamente y se levanta con pequeños recogedores; luego se deposita en una caja pequeña forrada de negro, destinada especialmente para eso. La acción de no dejar ningún residuo de los elementos que han formado el signo de la cruz y del altar obedece a que están impregnados de la "sombra" del difunto.



Figura 7. Los padrinos proceden a “levantar la Cruz” de madera.
Fotografía de la Colección María Teresa Neaves.



Figura 8. Los padrinos recogen la cruz de cal y de pétalos.
Fotografía de la Colección María Teresa Neaves.

Una vez que se ha “levantado la Cruz”, se procede a la acción de la “adoración de la Cruz”. Los padrinos honran personalmente la cruz de madera, expresándole su sentir, besándola, rociándola con agua bendita y sahumándola con copal. Acto seguido se les da a besar a todos los familiares. Después, caminan con ella por toda la habitación, dándola a besar a todos los asistentes. La acompaña una veladora encendida para que, según dicen, no le falte la luz que guiará su camino. Luego la colocan en un extremo del altar. Por último, los padrinos agradecen al rezandero el apoyo que les dispensó y reparten licor entre los hombres y rompope a las mujeres.

Rodeados de veladoras encendidas, la caja con la cal y los pétalos, las escobitas y recogedores se velan toda la noche a los pies de la imagen de santa Elena (figura 9).

Al preguntarles a los locales sobre el significado de la cruz de cal, no dicen que es la cruz de Cristo, sino la sombra del difunto, y al tratar de ahondar más, las preguntas eran recibidas con incomodidad y las respuestas invariablemente eran “quién sabe”, “así se acostumbra”, “así se ha hecho desde mis abuelos”. Existe la posibilidad de que esta



Figura 9. Velación de santa Elena y los elementos del “Levantamiento de la Cruz”. Fotografía de la Colección María Teresa Neaves.

creencia haya sido censurada por los frailes agustinos, evangelizadores de la región, puesto que al preguntarle al rezandero sobre el tema dudó sobre su respuesta, pero hizo énfasis en que "no era correcto hablar de la sombra, solamente del alma",[23] elemento que concuerda bien con el pensamiento cristiano.

Por la mañana del día siguiente deudos, familiares, amigos y gente de la comunidad acuden a la celebración de una misa, donde serán bendecidos todos los elementos que conformaron el "Levantamiento de la Cruz", la caja negra con todo lo que se recogió la noche anterior: cruz de cal, cruz de pétalos, escobitas y recogedores; la cruz de madera con el lienzo del descendimiento; la cruz de flores y las coronas de flores.

La hija de la difunta Rosa María fue quien trasladó la caja negra con la "sombra"; los padrinos llevaban la cruz de madera, la cruz de flores y las coronas; la comunidad que los acompañaba, las flores, las velas encendidas y recipientes con agua bendita. Una vez más, entre rezos, cantos y alabanzas, la procesión se dirigió con paso lento al cementerio.

Ya en el cementerio, con la acción simbólica de la "despedida de la Cruz", se finaliza la ceremonia, para trasladar la "sombra" al sepulcro de su dueña, acompañada de cantos y rezos. La cajita negra con la cal, pétalos, escobas y recogedores se entierra junto con la cera que escurrió de los cirios (figura 10).

Se coloca la cruz de madera en la cabecera de la sepultura porque es la que va a permanecer junto al cuerpo de la persona; se deja a la vista y lleva el nombre y las fechas de nacimiento y defunción de la persona; al lado se coloca el lienzo del descendimiento.

Tal vez la vocación cristocéntrica por parte de los frailes agustinos también ha influido en los malinalcas para que utilicen elementos de la pasión de Cristo, como es el caso del lienzo del descendimiento, que aparece en pinturas españolas del siglo xvi y ahora es un elemento esencial para las cruces de madera en el cementerio. Finalmente, se enflora el sepulcro y todos los dolientes pasan a despedirse, echan agua bendita e incienso y se persignan.

[23] Araceli Colín, *Antropología y psicoanálisis: un diálogo posible a propósito del duelo por un hijo en Malinalco*, p. 515.



Figura 10. Entierro de la caja con la "sombra". Fotografía de la Colección María Teresa Neaves.

Este periodo de rezos, al que llamamos novenario, ha permitido la convivencia simbólica entre la "sombra" del difunto y los vivos, y culmina con una invitación a comer.

Con esta última ceremonia se concluye el tercer periodo de este ritual, o sea, la incorporación definitiva del cuerpo y el alma de una persona al mundo de los muertos.

Para la gente que aún conserva estas tradiciones en Malinalco es muy importante que se "levante la Cruz", pues los difuntos tienen que irse completos; de otra manera se quedarían en el mundo de los vivos y podrían ocasionar desencuentros o espantos. Es por eso que hay que incorporar la "sombra" junto con el cuerpo.

NOTA FINAL

Un dato arqueológico interesante, aparentemente asociado a los rituales antes descritos, se ha encontrado en tumbas de la Mixteca Baja de la región de Oaxaca. Se trata de objetos elaborados con fibras ve-



Figura 11. Bolsa funeraria de tela, encontrada en una tumba en los valles centrales de Oaxaca, Posclásico Tardío. Fotografía de la Colección María Teresa Neaves.

getales y pigmentos de más de 1 200 años de antigüedad, en forma de bolsas y telas de color negro con cruces griegas de color blanco. Existe la posibilidad de que estos elementos evoquen un muy antiguo imaginario funerario mesoamericano, que podría tener sus ecos actuales en Malinalco (figura 11).

Este descubrimiento es una invitación a investigar con mayor amplitud y precisión si es que estos objetos pudieran tener alguna relación con el ritual que hemos reportado brevemente en este texto.

APÉNDICE

Simbolismo de la cruz

"Aunque sólo consta de dos líneas rectas desiguales, puestas en oposición, la figura de la cruz es el símbolo del cristianismo. Jesucristo fue sacrificado en una cruz para redimir y salvar a la humanidad entera. De ahí que este signo sea todo un universo de significados y el más

representativo para los creyentes."[24] De acuerdo con Louis Réau, después de la muerte de Cristo la cruz no se mantuvo plantada en el Gólgota, puesto que erigían una nueva para cada ejecución. Fue enterrada con los *patibula* de los dos ladrones en una fosa común que cayó en el olvido. Ninguno de los apóstoles y evangelistas se preocupó por ello.[25] Este precioso árbol de la cruz, como lo califica De la Borágine, permaneció oculto bajo tierra más de 200 años, hasta que fue encontrado por santa Elena, madre del emperador Constantino.[26]

Santa Elena, emperatriz, 18 de agosto

Madre del primer emperador cristiano, Constantino, fundador de Constantinopla, debe su popularidad sobre todo al descubrimiento de la Vera Crux.

Nació hacia 250 en Drepanum, en la costa del mar de Mármara, en la región de Bitinia, situada al noroeste del Asia Menor, hoy Turquía. La ciudad de Drepanum posteriormente recibió el nombre de Helenópolis, por voluntad del emperador Constantino, quien quiso así honrar a su madre.

De familia muy humilde, se dice que Elena era "hostelera" (*stabularia*); esto es, se ganaba la vida sirviendo en una fonda. En aquel lugar quizás se detuviera más de una vez, en sus idas y venidas, un militar que tenía el cargo de tribuno, de nombre Flavio Valerio Constancio, conocido después como Constancio Cloro, a causa del color pálido de su piel. Constancio tomó a Elena por esposa, quizás no legalmente, debido a la distinta procedencia social de uno y otra, sin que se tratase, propiamente, de un concubinato.[27] Acompañó a su marido en las campañas de Serbia y en Naissus, en la región de Dacia. Hacia el año 272 nació su hijo Constantino, quien llegaría a ser emperador de Roma.

Pero como Elena no era de origen romano, Constancio Cloro la repudió por razones de Estado unos 20 años más tarde, cuando fue designado gobernador de las Galias por Diocleciano en 293, para des-

[24] Ignacio Cabral Pérez, *Los símbolos cristianos*, p. 71.

[25] Louis Réau, *conografía del arte cristiano: iconografía de la Biblia-Nuevo Testamento*, t. I, vol. 2, p. 525.

[26] Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, t. I, p. 288.

[27] Sebastiá Janeras, *Santa Elena, la emperatriz*, p. 3.



Figura 12. Santa Elena, iconografía tradicional.
Fotografía de la Colección Xavier Noguez.

posar a una princesa imperial. No obstante, aunque Cloro tuvo tres hijos de su segundo matrimonio, fue a Constantino, el hijo de Elena, a quien nombró su sucesor.

Cuando se casó, Elena era pagana, pero se cree que fue convertida por Luciano de Antioquía, influyendo luego en la conversión de Constantino, quien la hizo volver del exilio a Roma, la colmó de honores y le mandó construir un magnífico palacio. Le confirió el título de *augusta* e hizo grabar su nombre y su efigie en monedas, en las que se le ve coronada con diadema imperial[28] (figura 12).

La tradición dice que el emperador Constantino empleó por primera vez el símbolo de la cruz, pues cuando esperaba tener una batalla con el emperador romano Majencio (Puente Milvio, en el año 312) soñó que

[28] Omer Englebert, *La flor de los santos*, p. 300.

en el cielo se le aparecía una cruz luminosa que se elevaba por encima del horizonte con estas palabras en latín: *In hoc signo vinces* [Con este signo vencerás].[29] Constantino hace caso de su sueño premonitorio, manda poner el símbolo en los escudos de sus soldados y en su estandarte, el *labarum* [lábaro], creyendo que con esto obtendría la victoria con ayuda divina. De esta manera, se convierte al cristianismo, y en el año 313, en la ciudad de Milán (Italia), firma el famoso decreto que lleva el título de la ciudad, reconociendo a los cristianos y otorgándoles la libertad para que pudieran ejercer su culto.

Después de la famosa batalla en la que Constantino se afianza como único emperador de Roma, Elena decide ir a buscar las reliquias de Jesucristo. En cuanto llegó a Jerusalén, organizó una asamblea y convocó a ella a los judíos más sabios del país, quienes recelosos se preguntaban el motivo de esta convocatoria.

La reina invitó a los asistentes a que le dijeran cuanto supieran del lugar en que Cristo fue crucificado. Judas era el nombre del sabio a quien Elena interrogó sobre el sitio llamado Gólgota, pues su intención era buscar ahí la cruz. Judas se dirigió al lugar de la crucifixión y al llegar, oró durante unos momentos; mientras oraba, se produjo en la cima de la loma una especie de terremoto, tras el cual el ambiente quedó impregnado de exquisitos aromas. Entonces Judas exclamó: "¡Oh, Cristo, verdaderamente eres el salvador del mundo!"

Se cuenta que cuando ocurrió esto había en aquel lugar un templo dedicado a Venus, mandado edificar por orden del emperador Adriano, con la idea de apartar de allí a los cristianos. El emperador, en efecto, consiguió lo que pretendía, porque los cristianos, para evitar que la gente que los viera rezando en aquel sitio pensara que estaban adorando a la diosa pagana, dejaron de acudir al Gólgota, y a causa de esto el monte Calvario cayó en el olvido.[30]

Santa Elena mandó demoler el templo de Venus y arar el solar. Terminadas estas operaciones, hizo limpiar y purificar el lugar. Después ordenó al sabio judío que excavara en el sitio. Judas se arremangó su túnica, tomó un azadón y comenzó a cavar con gran fuerza y profun-

[29] Bernardino Llorca, *Historia de la Iglesia católica*, p. 355.
[30] Santiago de la Vorágine, *op. cit.*, p. 292.

didad en aquel terreno, y cuando hubo excavado una especie de pozo, al seguir ahondando en el fondo del mismo, a unos pasos de distancia con relación a la superficie exterior del suelo, descubrió tres cruces, las rescató y las llevó ante la reina.

Para discernir cuál de ellas fuese la Vera Crux y evitar su confusión con las de los dos ladrones, la emperatriz mandó que las tres se colocaran en un lugar público, en medio de la ciudad; santa Elena esperaba confiadamente en que mediante la gracia divina se manifestase la gloria del Señor.

No quedó defraudada, porque a la hora nona pasó por la plaza en la que se hallaban expuestas las tres cruces un cortejo fúnebre formado por numerosas personas que acompañaban el féretro de un joven al que llevaban a enterrar. Judas detuvo a los portadores del difunto e hizo que el cadáver se depositara sucesivamente sobre las tres cruces. Colocado el cuerpo del muerto sobre la primera y sobre la segunda cruz, no ocurrió nada; pero en cuanto lo pusieron sobre la tercera el difunto inmediatamente resucitó.[31]

Hay otra versión sobre el mismo episodio y se presenta de esta manera:

> Ocurrió que en esa ciudad había una mujer atacada de una enfermedad tan grave que casi la había matado. El obispo Macario, al ver perpleja a la reina y a quienes con ella estaban, les dijo: "Aportadme esas tres cruces, espero que Nuestro Señor nos revele cuál de las tres lo sostuvo y lo llevó". Fue a la casa de la mujer enferma […] acercó primero una de las dos cruces de los ladrones, pero no ocurrió nada, y luego la otra, y todo siguió igual. Por último, al aplicarle la de Nuestro Señor, sin poder contenerse, ella abrió los ojos y se levantó súbitamente.[32]

La emperatriz murió a la edad de casi 80 años, en Tracia, hacia 329 d. C., dos años después de la "invención de la Vera Crux".[33] Constan-

[31] *Idem.*

[32] Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano: Iconografía de los santos de la A a la F*, t. 2, vol. 3, p. 427.

[33] Omer Englebert, *op. cit.*, p. 300.

tino mandó trasladar el cadáver de su madre a Roma y depositarlo en el mausoleo Ad Duas Lauros, en la vía Labicana, que él mismo había hecho construir para la familia imperial. El magnífico sarcófago de pórfido que acogió su cuerpo (originalmente destinado a un emperador, según se deduce de las escenas guerreras esculpidas en él) puede ser admirado actualmente en los Museos Vaticanos.

Se le considera santa desde el siglo iv. Su culto se extendió por Oriente y Occidente. Su fiesta se celebra, en Oriente, el 21 de mayo, junto con la de san Constantino, su hijo; en Occidente, el 18 de agosto.[34] Durante el Medievo se le asumió como patrona de la orden de los Caballeros del Santo Sepulcro.[35]

A continuación presentamos una de las oraciones que los devotos rezan a la santa, suplicando por una buena muerte, para posteriormente gozar de la presencia de Dios.

> Diligente reina santa Elena, que con tanto fervor buscaste y hallaste la cruz de Cristo en la ciudad de Jerusalén, para tanto regocijo de tu espíritu, yo te ruego por los misterios de la santísima Cruz, que me alcances fervor y solicitud para buscar y hallar en el reino de los cielos y celestial Jerusalén las eternas delicias que a los bienaventurados comunica este santo madero, lo cual espero conseguir con tu patrocinio, y con él alcanzar una buena muerte, para gozar de Dios en la gloria. Amén.[36]

Así pues, la historia de la Santa Cruz no se detiene en la crucifixión. A falta del cuerpo de Cristo, que subió al cielo, la devoción popular se volcó sobre el instrumento del suplicio, que ocupó el primer lugar en el catálogo de las reliquias. Las tradiciones creadas en torno a este símbolo de la fe cristiana fueron difundidas en el siglo xiii por la leyenda dorada, que narra detalladamente la historia de la búsqueda, el descubrimiento y la exaltación de la Santa Cruz.[37]

Llama la atención que en el pueblo de Santa Cruz Cozcaquauhatlauhticpac, Tlaxcala, en el siglo xvii, se escribió una pieza teatral

[34] Sebastiá Janeras, *op. cit.*, p. 18.
[35] Anónimo, *Oraciones a santa Elena*, p. 2.
[36] Anónimo, *Novena en honor a santa Elena de la Cruz*, *op. cit.*, pp. 11-12.
[37] Louis Réau, *op. cit.*, t. I, vol. 2, p. 525.

catequística sobre santa Elena y Constantino, en la que se mostró a los indios la importancia del culto a la cruz de Cristo y la necesidad del sacramento del bautismo. Se conoce bajo el título de *Coloquio de cómo la afortunada santa Elena encontró la preciosa y reverenciada cruz de madera*.

BIBLIOGRAFÍA

Anónimo, *Novena en honor a santa Elena de la Cruz*, con licencia eclesiástica, Impresos Jr., México, s. f.

Anónimo, *oraciones a santa Elena*, con licencia eclesiástica, Lipak Impresos, México, s. f.

Báez, Lourdes, "Entre la memoria y el olvido: representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular/INAH, México, 2008, pp. 57-84.

Barbosa Sánchez, Alma, *La muerte en el imaginario del México profundo*, Juan Pablos Editor/UAEM, Cuernavaca, 2010.

Cabral Pérez, Ignacio, *Los símbolos cristianos*, Trillas, México, 1995.

Colín, Araceli, *Antropología y psicoanálisis: un diálogo posible a propósito del duelo por un hijo en Malinalco*, UAEM, Toluca, 2005 (Colección Luis Mario Schneider).

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, 21a. ed., 2 tomos, Real Academia Española, Madrid.

Englebert, Omer, *La flor de los santos o Vidas de santos para cada día del año*, Imprenta Ideal, Librería Parroquial de Clavería, México, 1985.

García Castro, René, "Malinalco bajo el tañido de las campanas", en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Malinalco*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, 2001, pp. 93-116.

García Payón, José, *Malinalco: guía oficial*, INAH, México, 1969.

Janeras, Sebastiá, *Santa Elena, la emperatriz*, 2a. ed., Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 2004.

Llorca, Bernardino, *Historia de la Iglesia católica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 3a. ed., 2 tomos, UNAM, México, 1989.

Lugo Olguín, María Concepción, "Fuego y ceras en el ritual barroco de la muerte", en *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 12, 3a. época, enero-abril, INAH, México, 2008, pp. 119-127.

Noguez, Xavier, "El símbolo del *malinalli*", en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Malinalco*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, 2001, pp. 29-70.

——, "El templo monolítico de Malinalco, Estado de México", *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 78, marzo-abril de 2006, pp. 68-73.

——, "La pintura mural de Santa Elena en el claustro alto del convento franciscano de Metepec, Estado de México", en María Teresa Jarquín O. y Bertha Balestra (coords.), *San Juan Bautista de Metepec: vástago de dos culturas*, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México, Zinacantepec, 2010, pp. 65-78.

Réau, Louis, *Iconografía del arte cristiano: iconografía de los santos de la A a la F*, trad. de Daniel Alcoba, 2a. ed., t. 2, vol. 3, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2000a.

——, *Iconografía del arte cristiano: iconografía de la Biblia-Nuevo Testamento*, trad. de Daniel Alcoba, 2a. ed., t. I, vol. 2, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2000.

Santos y Salazar, Manuel de los, *Colloquy of How the Fortunate Saint Helen Found the Precious and Revered Wooden Cross*, en Louise M. Burkhart y Barry D. Sell (eds. y trad.), *Nahuatl Theatre*, vol. 4: *Nahua Christianity in Performance*, University of Oklahoma, Norman, 2009.

Vorágine, Santiago de la, *La leyenda dorada*, 2 tomos, trad. de fray José Manuel Macías, Alianza Forma, Madrid, 2006.

Tlapallan: en torno al polimorfismo de un lugar mítico náhuatl

*Élodie Dupey García**

En los antiguos mitos nahuas, una serie de lugares comparten la particularidad de incluir en sus nombres la palabra *tlapallan*. Se trata del propio Tlapallan, pero también de Tlillan Tlapallan, Tollan Tlapallan, Hueytlapallan y Huehuetlapallan, cinco sitios —por lo menos— cuya identidad es escasamente conocida, a pesar de que aparecen en relatos muy importantes de la mitología mesoamericana. Mediante un cotejo de la documentación de tradición prehispánica y colonial del centro de México, este ensayo reflexiona sobre la especificidad, pero también sobre los puntos comunes de estos espacios, así como sobre las relaciones que mantenían entre sí.

Desde luego, el primer común denominador de este conjunto de sitios es la presencia de la palabra *tlapallan* en sus nombres. Esta voz es un locativo construido sobre *tlapalli*, un sustantivo polisémico que los nahuas usaban para designar el color de manera genérica. Los hablantes de náhuatl recurrían también a *tlapalli* para referirse a los pigmentos, así como para evocar cierta categoría de materias y entidades rojas, en particular las que se distinguían por sus virtudes colorantes o su resplandor.[1] Asociada a la palabra *tlilli*, *tlapalli* formaba además el di-

* Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

[1] Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, I, fol. 27v, II, fol. 130v; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 1133; Joe Campbell, *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl*, p. 234; Élodie Dupey García, "Du Rouge de la cochenille à la transmission des savoirs traditionnels" y *Les Couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique central (XIV^e^-XVI^e^ siècles)*, I, pp. 22-60.

frasismo *in tlilli in tlapalli*, cuya traducción literal es "negro de humo, pigmento" o "tinta, color", pues si la palabra *tlapalli* aludía al color y a las materias colorantes, la voz *tlilli* designaba por su parte la tinta y el negro de humo.[2] En cuanto al campo semántico figurado de *in tlilli in tlapalli*, remitía a la creación de obras pictóricas, porque el arte de pintar consistía para los nahuas en aplicar colores a las formas antes de delinearlas, casi siempre con tinta negra. Aprovechando el principio de la asociación de ideas propia de la metáfora, este difrasismo transmitía asimismo una red de nociones estrechamente vinculadas con su significado de "creación pictórica", pues aludía al conocimiento, la memoria, la reputación, los valores tradicionales y la ejemplaridad.[3] Finalmente, al añadir un sufijo locativo, el par metafórico nombraba también uno de los sitios cuya designación incluía la palabra *tlapallan*, eso es Tlillan Tlapallan.

En numerosos e importantes trabajos científicos enfocados al estudio de la antigua mitología náhuatl es precisamente este espacio —Tlillan Tlapallan— el que ha recibido la mayor atención. Esto se debe a que a partir de 1960 se desarrolló una tradición de análisis del ciclo mítico de Topiltzin Quetzalcóatl de Tollan, según la cual este héroe abandonó la capital de su reino para dirigirse hacia Tlillan Tlapallan.[4] Pese a la am-

[2] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, t. I, p. 153; Alonso Molina, *op. cit.*, II, fol. 147v; Bernardino de Sahagún, *Historia general…*, *op. cit.*, p. 1132, y *Florentine Codex*, XI, p. 242.

[3] *In tlilli in tlapalli* pertenece a la categoría de fenómenos lingüísticos del náhuatl conocidos como difrasismos, porque reúnen un par de palabras cuya yuxtaposición engendra uno o más significados nuevos. Estas construcciones constituían el método original que habían creado los antiguos nahuas para elaborar conceptos y categorías. Mercedes Montes de Oca, "Las metáforas en el náhuatl del siglo xvi", y "Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización". Sobre los múltiples significados de *in tlilli in tlapalli*, véase Élodie Dupey García, "Du Rouge de la cochenille…", art. cit., y *Les Couleurs…*, *op. cit.*, vol. I, pp. 35-40, 67-68.

[4] Entre los autores que siguieron esta línea de análisis se pueden mencionar a Ferdinand Anders y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos*, p. 86; Enrique Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, p. 72; Yólotl González Torres, *El culto a los astros entre los mexicas*, p. 144; Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, p. 200, y *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, p. 78; Miguel León-Portilla, *Quetzalcóatl*, pp. 32-34; Samuel Martí, "Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos", p. 109; Mercedes Montes de Oca, "Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual", p. 231, y Jacques Soustelle, "La Pensée cosmologique des anciens Mexicains", p. 11.

plia difusión de esta corriente exegética y al renombre de los americanistas que la integraron, tal interpretación del desenlace de las aventuras del héroe tolteca resulta doblemente problemática. En primer lugar, porque la identificación del sitio donde terminó la gesta de Quetzalcóatl como Tlillan Tlapallan descansa sobre un único testimonio —el de los *anales de Cuauhtitlan*—,[5] y por tanto silencia al conjunto sustancial de fuentes que sostienen que tal acontecimiento ocurrió más bien en Tlapallan. En segundo lugar, porque el énfasis dado a Tlillan Tlapallan en la literatura tendió a eclipsar los demás espacios míticos que llevaban también en sus nombres la palabra *tlapallan*.

A pesar de la amplia difusión de tal tradición de análisis, otras vías han sido exploradas por los investigadores americanistas. Desde fechas tempranas, Seler recalcó que Tlapallan y Tlillan Tlapallan eran dos locativos indiferentemente usados para designar el sitio en el que se representó el acto final de la epopeya de Topiltzin Quetzalcóatl;[6] en tanto que Soustelle, Brundage y Davies se dieron a la tarea de explicar por qué se empleaban estos nombres y qué designaban.[7] El mismo Davies y también Graulich son de los pocos autores que han dado a Huehuetlapallan su lugar en el estudio de la mitología náhuatl, acotando sus rasgos definitorios, además de poner de relieve sus relaciones con el más famoso de los Tlapallan, siendo éste siempre Tlillan Tlapallan.[8]

Si el mayor respeto de la complejidad de las fuentes documentales por parte de los últimos especialistas citados merece ser destacado, no podemos dejar de observar que, sin embargo, ninguno ha explicado por qué el sitio donde acabó la trayectoria del héroe tolteca se denominaba con variantes patronímicas construidas sobre una misma palabra o por qué existían en la mitología náhuatl diversos lugares cuyos

[5] "Anales de Cuauhtitlan", p. 36.

[6] Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, t. IV, pp. 11, 163-164, t. V, pp. 63, 104; Eduard Seler, *Códice Borgia*, I, pp. 69, 72, II, p. 11. Véase también Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, p. 208.

[7] Jacques Soustelle, *op. cit.*, pp. 103, 138; Nigel Davies, *The Toltecs*, pp. 144, 180 y ss., y Burr Brundage, *The Phoenix of the Western World*, pp. 258-267.

[8] Nigel Davies, *op. cit.*, p. 144; Michel Graulich, *Quetzalcóatl…*, *op. cit.*, pp. 74 y ss. Véase también Daniel Brinton, *American Hero-myths*, p. 89, y los comentarios de Christian Duverger sobre la proximidad entre Tlapallan (o Tlillan Tlapallan) y Huehuetlapallan en *L'Origine des Aztèques*, p. 214.

nombres incluyen la voz *tlapallan*. Tampoco se ha investigado cuál era la naturaleza de los vínculos entre estos espacios, ni si existían relaciones entre sus nombres y sus funciones en los relatos míticos. Tales preguntas son precisamente a las que intenta dar respuesta este ensayo.

TLAPALLAN: EL DESTINO MARÍTIMO Y ORIENTAL DE QUETZALCÓATL

Para indagar la identidad de los espacios míticos cuyo nombre incluye la voz *tlapallan*, así como para averiguar cuáles eran sus relaciones entre sí, un buen punto de partida son los relatos que se refieren al destino hacia el cual se dirigió Topiltzin Quetzalcóatl cuando abandonó Tollan. Es en relación con este mito, en efecto, donde nuestras fuentes resultan más elocuentes, y sobre todo son las diversas variantes de esta aventura las que revelan la existencia de distintos lugares llamados Tlapallan.[9] Así, la *Leyenda de los Soles*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, el *Códice Vaticano a* y varios capítulos del libro III del *Códice Florentino* nos enseñan que el sitio hacia el cual se fue el héroe tolteca se llamaba Tlapallan.[10] En un pasaje de esta misma obra, no obstante, los informantes de Sahagún afirman que Quetzalcóatl

[9] Mendieta —seguido por Torquemada— indica que el sitio se llamaba Tlilapa o Tizapa. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 82, y Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, III, p. 124. Esta propuesta es de lo más sospechosa, pues fuera de la proximidad morfológica entre Tlillan y Tlilapa, literalmente "El Lugar del Agua Negra", no corresponde en lo más mínimo con los datos proporcionados por las fuentes primarias. En vista de que Mendieta compuso sus libros recopilando datos de obras anteriores —en el caso del mito de Quetzalcóatl, principalmente de los escritos de Motolinía y de Las Casas—, es factible que estas denominaciones resulten de un error que hubiera cometido el fraile al copiar información.

[10] *Códice Vaticano a 3738*, fol. 9v; J. García Icazbalceta, "Historia de los mexicanos por sus pinturas", pp. 217-218; *Leyenda de los Soles*, p. 155; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex…*, *op. cit.*, III, pp. 33, 35-36, 38; *Historia general…*, *op. cit.*, pp. 322-324, 326. Este dato fue retomado en textos históricos posteriores, como son: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, I, pp. 271, 282, 420; Domingo Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, pp. 174-175; Juan de Torquemada, *op. cit.*, t. II, pp. 59, 61, t. III, pp. 83-85, t. IV, p. 66.

se fue más bien a Tollan Tlapallan,[11] en tanto que según los *anales de Cuauhtitlan* —como ya se refirió— su destino fue Tlillan Tlapallan.[12] Parece ser además que este último espacio fue aludido en el *Códice Vaticano a*, pues mientras las glosas del padre Ríos explican que Topiltzin se dirigió hacia Tlapallan, los pintores de este manuscrito representan a nuestro personaje en medio de una mancha roja y negra (figura 1).[13] Tal figura bicolor bien pudo remitir a Tlillan Tlapallan,[14] ya que la significación literal de este binomio es "lugar de tinta, lugar de color", pero también "lugar negro, lugar rojo". En efecto, mientras la voz *tlapalli* nombraba en náhuatl el color, al igual que ciertos rojos, el sustantivo *tlilli* designaba no sólo la tinta y el negro de humo sino que transmitía también el significado "negro", especialmente cuando entraba en composición con otras palabras.[15]

Pese a que las fuentes resultan versátiles con respecto a la apelación del lugar donde se cerró el ciclo mítico de Quetzalcóatl, el cotejo de las diferentes versiones de este episodio permite enlistar una serie de rasgos típicos de dicho espacio. Entre éstos destaca su carácter marítimo, pues la mayoría de las fuentes localiza el final de la trayectoria de Topiltzin en un litoral[16] o más allá del mar.[17] Los autores del

[11] Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*…, *op. cit.*, III, p. 18, e *Historia general*…, *op. cit.*, p. 311.

[12] Chimalpahin indica por su parte que Topiltzin Quetzalcóatl se fue a "la región del humo y del rojo (*poctlantito tlapallantito*)". Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, I, pp. 152-153. Los vínculos de este personaje con los lugares asociados a los colores negro y rojo se manifiestan también en la obra de Alvarado Tezozómoc, donde se evoca un asiento de piedra bicolor en el que descansó durante su viaje hacia Tlapallan. Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, pp. 43-44.

[13] *Códice Vaticano a*…, *op. cit.*, fol. 9v.

[14] Henry Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl. The Once and Future Lord of the Toltecs*, p. 67.

[15] Joe Campbell, *op. cit.*; Élodie Dupey García, "Lenguaje y color en la cosmovisión de los antiguos nahuas" y *Les Couleurs* …, *op. cit.*, II, p. 244.

[16] "Anales de Cuauhtitlan", *op. cit.*, p. 36; Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, p. 83; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 82; Juan de Torquemada, *op. cit.*, II, p. 59, III, pp. 84, 124; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, I, p. 282.

[17] *Leyenda de los Soles*, *op. cit.*, p. 155; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*…, *op. cit.*, III, p. 38, e *Historia general*…, *op. cit.*, p. 326; Juan de Torquemada, *op. cit.*, II, p. 61. Alvarado Tezozómoc y Durán indican, respectivamente, que "[…] fue por la mar arriba [que] echó el manto encima de la mar y que […] sentado empeço á caminar por



Figura 1. Topiltzin Quetzalcóatl en medio de una mancha roja y negra que pudo remitir a Tlillan Tlapallan, *Códice Vaticano a*, fol. 9v, detalle, Biblioteca Apostólica Vaticana.

Códice Vaticano a, por su parte, escriben que "caminando [Quetzalcóatl] llegó al Mar Rojo, que es este que aquí está pintado, por ellos llamado Tlapalla",[18] en tanto que la figura que acompaña esta glosa es —según vimos— una mancha bicolor adornada de una franja azul, la cual sugiere efectivamente un océano (figura 1).[19]

---

el agua […] acia la mar se avia ydo [Quetzalcóatl, y que] solo saven quel fue a dar avisso a sus hijos los españoles, desta tierra […]", lo cual fortalece la teoría según la cual cruzó un océano. Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, pp. 470-471; Diego Durán, *op. cit.*, II, p. 23. A la par, la versión del dominico Diego Durán —al igual que otras numerosas fuentes— contribuye a vincular la desaparición de Quetzalcóatl y la predicción de su regreso con la llegada de la expedición de Hernán Cortés a las costas mexicanas en 1519. Es probablemente por la importancia conferida a la conexión entre estos dos hechos en la historia mexica por lo que los estudiosos de la mitología náhuatl tendieron a seleccionar entre las múltiples descripciones de la ubicación de Tlapallan —o de Tlillan Tlapallan— la que presenta este espacio como un sitio ubicado más allá del mar. Véase, por ejemplo, Jacques Soustelle, *Les Aztèques*, p. 11; Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 69; Christian Duverger, *op. cit.*, p. 214.

[18] *Códice Vaticano a*…, *op. cit.*, fol. 9v.

[19] En cuanto a Muñoz Camargo, relata la versión local de Cholula y Quauhquecholla, según la cual el héroe tolteca se metió en el mar y se volvió dios. Diego Muñoz Camargo,

En conjunto, estas alusiones al carácter litoral e incluso marino del destino de Quetzalcóatl son de sumo interés porque contribuyen a conectarlo con los demás Tlapallan de la mitología náhuatl. Gracias a Chimalpahin sabemos en efecto que uno de éstos era una locación costeña o isleña, pues sus habitantes, los nonohualcas tlacochcalcas, lo abandonaron atravesando un gran brazo de mar en caparazones de caracoles y de tortugas.[20] En cuanto a Hueytlapallan, literalmente "Tlapallan Grande", Alva Ixtlilxóchitl señala que designaba un mar rojo, que "al presente llaman de Cortés" y donde navegaron los toltecas después de haber "costeado por la Mar del Sur".[21] En otro pasaje de su obra el autor tezcocano se refiere a Huehuetlapallan, es decir, "Tlapallan Viejo", como la patria de origen de los toltecas,[22] y en vista del viaje marítimo que realizó este pueblo deducimos que, al igual que los demás Tlapallan, Huehuetlapallan se situaba en un litoral alcanzable cruzando un océano.

Volviendo al trayecto de Topiltzin, y con respecto a la ubicación del espacio costeño o marino que buscaba alcanzar, es común leer en los estudios modernos que su ruta lo condujo hacia el este o que Tlapallan y Tlillan Tlapallan eran espacios orientales, si no es que el rumbo oriental mismo.[23] En la literatura mitológica de tradición náhuatl, la

---

"Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, de la Nueva España e Indias del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del Rey Don Felipe, Nuestro Señor", p. 133.

[20] Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, t. I, pp. 150-155, t. II, pp. 20-23.

[21] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, I, p. 530, II, pp. 10, 184. La proximidad entre Tlapallan y Hueytlapallan debida a su identificación como un mar rojo puede explicar la confusión de Siméon, quien en su diccionario define a Tlapallan como una ciudad situada en la costa oriental del Golfo de California. Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p. 632.

[22] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, t. I, pp. 264-265, 397, 412. Este dato aparece también en la obra de Juan de Torquemada, *op. cit.*, I, p. 55, y de Remi Siméon, *op. cit.*, p. 632.

[23] Entre los numerosos autores que asumen que Tlapallan o Tlillan Tlapallan correspondían al rumbo este, se puede citar a Eduard Seler, *Collected Works…*, *op. cit.*, t. I, p. 198, t. IV, pp. 164 y ss., V, pp. 63-64, 104; Jacques Soustelle "La Pensée cosmologique", *op. cit.*, p. 103; Miguel León-Portilla, *Quetzalcóatl*, *op. cit.*, p. 32, y *La filosofía náhuatl…*, *op. cit.*, p. 97; Yólotl González Torres, *op. cit.*, p. 144; Nigel Davies, *op. cit.*, pp. 64, 181 y ss.; Burr Brundage, *op. cit.*, p. 264; Christian Duverger, *op. cit.*, p. 214; Michel Graulich, *Mythes et rituels…*, *op. cit.*, pp. 185 y ss. y *Quetzalcóatl…*, *op. cit.*, p. 78;

designación del levante como la dirección hacia la cual se encaminó el rey de Tollan no resulta, sin embargo, tan firme. De hecho, únicamente los informantes de Sahagún sitúan a Tlapallan en el oriente, mientras que el autor anónimo de la *Histoyre du Méchique* indica que se fue a la costa de Cempoala.[24] En las demás fuentes el punto final del recorrido se ubica más bien al sureste del altiplano central mexicano, pues se citan las zonas costeras de Tabasco y Campeche, el territorio hondureño o la península de Yucatán.[25] Puesto en perspectiva con testimonios iconográficos y escritos que aluden a la llegada hasta esta zona de un personaje procedente del oeste e identificado por los autóctonos como Quetzalcóatl, Kukulcán, pero también con los rasgos arquitectónicos y escultóricos compartidos por la ciudad de Tula —supuesta capital del reino de Topiltzin en el altiplano central— y la ciudad maya de Chichén Itzá,[26] este último dato incitó a algunos investigadores a reconocer en la urbe yucateca el Tlapallan donde concluyó el itinerario del héroe tolteca.[27]

Sin que sea necesario reabrir la larga polémica acerca de la dimensión histórica o mítica de la vida de Topiltzin Quetzalcóatl,[28] mi postura

---

Enrique Florescano, *op. cit.*, p. 66; Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Encounter with the Plumed Serpent*, p. 233; entre otros.

[24] Bernardino de Sahagún, *Historia general…*, *op. cit.*, p. 719; André Thévet, “Histoyre du Méchique”, p. 37. En fuentes más tardías, como las obras de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, I, p. 282; Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, I, pp. 152-153, 174-175; Juan de Torquemada, *op. cit.*, II, pp. 59, 61.

[25] Joaquín García Icazbalceta, “Historia de los mexicanos…”, *op. cit.*, p. 217; Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, pp. 132-133; Toribio de Benavente Motolinía, *op. cit.*, p. 83; Henry Nicholson, *op. cit.*, pp. 261, 281.

[26] Eduard Seler, *Collected Works…*, *op. cit.*, t. I, pp. 198-213.

[27] Burr Brundage, *op. cit.*, pp. 259 y ss., y *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, p. 117; Maarten Jansen, “Un viaje a la Casa del Sol”, p. 48; Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *op. cit.*, p. 232. Seler sugiere que el nombre de Tlillan Tlapallan, que significaba en su opinión “Lugar de Escritura”, hacía referencia al área maya, por ser ésta la región de la escritura por excelencia, en tanto que Davies considera que Chichén Itzá —o en términos generales el territorio maya y la península de Yucatán— era Tlillan Tlapallan, pero él sostiene que el recorrido de Quetzalcóatl nunca lo llevó hasta allí. Eduard Seler, *Collected Works…*, *op. cit.*, IV, p. 164; Nigel Davies, *op. cit.*, pp. 5, 180 y ss., 395-396.

[28] Existen varias síntesis historiográficas sobre el tema. Remito especialmente a Michel Graulich, *Mythes et rituels…*, *op. cit.*, pp. 168 y ss.; Alfredo López Austin,

consiste en afirmar que su última etapa se inscribe indudablemente en el tiempo del mito. El Tlapallan —sea cual sea su variante patronímica— es un espacio cuya ubicación precisa en la geográfica real es ilusoria,[29] porque además de presentarlo como un espacio marítimo situado tentativamente en el este, las fuentes refieren que se identifica con la Casa del Sol.

TLAPALLAN Y LA CASA DEL SOL

Se puede leer en las obras de Sahagún y de Chimalpahin que el destino hacia el cual Quetzalcóatl dirigió sus pasos al abandonar su reino se conocía no sólo como Tlapallan, sino también como la "Ciudad del Sol" (*Ialtepepan Tonatiuh*).[30] Más específicamente se declara que si el héroe se encaminó hacia esta "Ciudad del Sol, llamada Tlapallan", fue porque lo mandó llamar el astro en persona.[31] Curiosamente, este dato

---

Hombre-dios, pp. 27-42; Guilhem Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque*, pp. 150-156.

[29] Lo cual no significa que no hubo lugares reales que portaron los nombres de los Tlapallan míticos (véase una síntesis de las tentativas de identificación de Tlapallan en Henry Nicholson, *op. cit.*, p. 281, así como las consideraciones sobre este tema en Nigel Davies, *op. cit.*, pp. 143-145), de la misma manera que Tollan, el arquetipo mesoamericano de la ciudad en la época Posclásica, se fue proyectando repetidamente en la tierra (Alfredo López Austin, *op. cit.*, pp. 79-96, 142; Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá*, pp. 71-81), dando su nombre a varias urbes del México central, por ejemplo, *Códice Vaticano a…*, *op. cit.*, fol. 10v, y Gabriel de Rojas, "Relación de Cholula", p. 128.

[30] Bernardino de Sahagún, *Historia general…*, *op. cit.*, p. 719; Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, I, pp. 174-175. La identificación de Tlapallan con la Ciudad del Sol permite proponer una explicación para la aparición del nombre compuesto Tollan Tlapallan en el relato que los informantes de Sahagún dan del final de la vida de Topiltzin. Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex…*, *op. cit.*, III, p. 18. Como se indicó en la nota precedente, Tollan era en náhuatl el arquetipo de la ciudad, en tanto que su nombre se usaba para referirse a las metrópolis, de tal forma que utilizarlo para calificar a Tlapallan bien pudo ser una manera de recalcar que este lugar era una urbe, una urbe mítica desde luego.

[31] *Ibid.*, III, p. 35; Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, I, pp. 174-175; Juan de Torquemada, *op. cit.*, t. II, p. 61, t. III, p. 84. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Quetzalcóatl no fue llamado por el Sol, sino por el cielo y las estrellas, mientras que Alvarado Tezozómoc comenta que el héroe se fue "al çielo a ber al otro dios, que es

no ha retenido la atención de los estudiosos de la mitología náhuatl, que en raras ocasiones lo utilizaron para afinar la reconstrucción de la identidad de Tlapallan y la comprensión del viaje que Quetzalcóatl realizó hacia este lugar mítico. Desde mi punto de vista, no se puede ignorar, sin embargo, que la religión náhuatl contaba con más creencias y mitos acerca de tal espacio solar, y me parece sumamente tentador indagar en qué medida dichos mitos y creencias se entretejen con lo que hemos podido averiguar sobre los sitios cuyo nombre incluía la palabra *tlapallan*.

Según los relatos míticos que han llegado hasta nosotros, Topiltzin Quetzalcóatl no fue el único en emprender un viaje hacia las comarcas solares. Se cuenta que la divinidad del aire, Ehécatl, se dirigió también a la Casa del Sol, en una tentativa de despojar al astro diurno de sus músicos.[32] Aun cuando sus apelaciones no son del todo idénticas, no cabe duda de que la Casa del Sol hacia la cual se dirigió el dios del viento y la Ciudad del Sol llamada Tlapallan que buscaba el rey tolteca son un mismo espacio, pues ambas se sitúan del otro lado de un océano que los héroes atraviesan recurriendo a tortugas y peces —en el caso de Ehécatl— o a serpientes —en el caso de Topiltzin—. Es decir, a animales conectados entre sí a ojos de los antiguos nahuas, porque pertenecen a la esfera inferior —acuática y telúrica— del cosmos.[33] Además, los músicos que el Sol albergaba en su morada llevaban libreas de diversos colores, cuya policromía recuerda el significado de "lugar del color" que transmite la palabra *tlapallan*.[34]

---

llamado el lugar [que] yba y fue Tlapalam". "Historia de los mexicanos…", *op. cit.*, p. 218; Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, *op. cit.*, p. 470.

[32] Andre Thévet, *op. cit.*, pp. 32-33; Gerónimo Mendieta, *op. cit.*, p. 80.

[33] Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex…*, *op. cit.*, III, p. 38, e *Historia general…*, *op. cit.*, p. 326; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 80. La proximidad entre estos animales se deja ver con toda claridad en el siguiente pasaje de la obra de Domingo de Chimalpahin, que relata el viaje marítimo de los nonohualcas tlacochcalcas: "[…] atravesaron un brazo de mar; y en medio de las aguas pudieron ver a la mujer del agua, que es mitad pez, y asimismo a las grandes serpientes marinas, a las tortugas y a los caracoles, que les hicieron escuchar su música enmedio del agua", Domingo de Chimalpahin, *op. cit.*, II, pp. 22-23.

[34] André Thévet, *op. cit.*, pp. 32-33. Las descripciones de los pisos del cielo confirman que el universo solar era policromo, pues en el "Cielo de Tonatiuh" —que de un documento a otro corresponde al tercero, cuarto o quinto estrato celeste— se encontraban seres de cuatro o cinco colores, *ibid*, p. 22; *Códice Vaticano a…*, *op. cit.*, fol. 1v;

La Casa del Sol habitada por músicos de ropas abigarradas y visitada por Ehécatl se parecía al más allá que acogía a los individuos valientes que habían caído en el campo de batalla o que habían sido cautivados y luego sacrificados, al igual que a las mujeres que habían muerto al alumbrar.[35] Este más allá era, en efecto, conocido como la Casa del Sol, en tanto que los difuntos divinizados que lo poblaban eran concebidos como seres vestidos de trajes multicolores.[36] Ellos eran quienes componían el séquito del astro solar durante su viaje cotidiano, que se desarrollaba en dos espacios-tiempos sucesivos: el horizonte oriental en el momento del alba y el cielo occidental durante la tarde.[37] En el levante, que nos interesa más específicamente porque vimos que Tlapallan bien pudo ser ideado como un sitio oriental, el componente masculino del séquito se encargaba de la puesta en marcha cotidiana del Sol, dando alaridos bélicos y golpeando sus escudos con el fin de deleitar al astro y de animarle a que emprendiera su recorrido hacia el firmamento.[38]

La casa/ciudad del Sol-Tlapallan era el espacio donde empezaba a diario el ciclo solar. Esta deducción es de primera importancia porque, si la cotejamos con el resto de los datos recolectados acerca de los sitios denominados Tlapallan, constatamos que cada uno de ellos es igualmente un lugar donde se inician ciclos. Así, los mitos de mi-

---

Joaquín García Icazbalceta, "Historia de los mexicanos…", *op. cit.*, p. 234; Jacques Soustelle, "La Pensée cosmologique…", *op. cit.*, p. 110; Nathalie Ragot, *Les Au-delàs aztèques*, p. 172.

[35] Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex…*, *op. cit.*, t. III, p. 49, t. VI, pp. 161-163, 171, y *Primeros Memoriales by Fray Bernardino de Sahagún*, p. 125; Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *op. cit.*, p. 48.

[36] *Códice Borgia*, láms. 39, 41, 47-52; *Códice Vaticano b 3773*, láms. 77-79; André Thévet, *op. cit.*, pp. 22-23; Élodie Dupey García, "Les Métamorphoses chromatiques des dieux mésoaméricains", pp. 365-367.

[37] Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex…*, *op. cit.*, t. VI, pp. 38, 161-164.

[38] *Ibid.*, t. III, p. 49, t. VI, pp. 162-163; Nathalie Ragot, *op. cit.*, p. 173. Desde este punto de vista, su papel era similar al de los músicos que Ehécatl fue a buscar a la Casa del Sol, pues la música que éstos trajeron a la Tierra permitió a los hombres empezar a practicar los cantos y las danzas destinados a garantizar el dinamismo cósmico, esencialmente simbolizado por el movimiento del astro solar. Michel Graulich y Guilhem Olivier, "¿Deidades insaciables?", p. 139; Élodie Dupey García, "Les Métamorphoses chromatiques…", *op. cit.*, pp. 368-369.

gración hacen principiar en lugares llamados Tlapallan, Hueytlapallan o Huehuetlapallan la historia cíclica de los pueblos.[39]

En lo que concierne a la epopeya de Quetzalcóatl, cuando pudiera parecer que Tlapallan es solamente la tierra donde se representa su desenlace, conviene subrayar que es más bien un espacio donde se realiza la atadura de dos ciclos, o sea, el cierre de uno y la apertura de otro. Las fuentes relatan que en el crepúsculo de su vida Topiltzin se animó a abandonar la cabecera de su reino y partir hacia Tlapallan, porque un anciano le advirtió que allí rejuvenecería y se enteraría de su nuevo destino o, dicho en otras palabras, allí comenzaría para él una nueva existencia.[40] En realidad, cuando no prosigue con la partida del rey tolteca en el mar, el mito continúa relatando que, al llegar a Tlapallan, Quetzalcóatl murió arrojándose a una hoguera o sucumbió a una enfermedad.[41] Sea como fuere, la predicción del renacimiento no carecía de fundamentos, pues el héroe revivió unos días más tarde, convirtiéndose en el planeta Venus.[42] Ahora bien, si admitimos, con Graulich, que la gesta de Quetzalcóatl traslada a la escala de la vida de un individuo la historia de una era,[43] Tlapallan, donde muere y se metamorfosea el héroe, resulta ser el lugar donde ocurre la transición

[39] Véase Nigel Davies, *op. cit.*, pp. 144-145. Graulich, López Austin y López Luján han mostrado que la historia de los pueblos mesoamericanos se desarrollaba siguiendo un arquetipo, del cual han propuesto reconstrucciones que varían ligeramente en la definición de las etapas del recorrido, pero que coinciden en reconocer un paralelismo con los movimientos del astro solar en el cosmos (Michel Graulich, *Mythes et rituels…*, *op. cit.*, p. 118-250, y *Quetzalcóatl…*, *op. cit.*, pp. 77-78, 84-85; Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p. 68).

[40] Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex…*, *op. cit.*, t. III, pp. 18, 35-36, e *Historia general…*, *op. cit.*, p. 311.

[41] Según otras versiones, Quetzalcóatl habría abierto una montaña y desaparecido al penetrar en ella o habría muerto después de introducirse en el orificio generado por una flecha en un árbol. Diego Durán, *op. cit.*, p. 20; André Thévet, *op. cit.*, p. 38. Para una compilación de las variantes de la muerte o de la desaparición del rey tolteca, véase Henry Nicholson, *op. cit.;* para una interpretación de su simbolismo, consúltese Michel Graulich, *Mythes et rituels…*, *op. cit.*, pp. 200-204; Henry Nicholson, *op. cit.*

[42] Véase, por ejemplo, "Anales de Cuauhtitlan", *op. cit.*, p. 36; *Códice Vaticano a…*, *op. cit.*, fol. 9v; Joaquín García Icazbalceta, "Historia de los mexicanos…", *op. cit.*, p. 218; Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 60; André Thévet, *op. cit.*, p. 38.

[43] Michel Graulich, *Mythes et rituels…*, *op. cit.*, pp. 186 y ss.

entre dos edades, pues su aparición bajo la forma de Venus anuncia la creación inminente de un nuevo Sol.[44]

REFLEXIONES FINALES

En resumidas cuentas, los espacios *tlapallan* parecen haber sido pensados por los nahuas como sitios donde ocurría, a intervalos regulares, el inicio de ciclos, como el curso cotidiano del Sol, pero también como las eras cósmicas y las historias de los pueblos cuyo modelo era precisamente el recorrido del astro diurno. Lo confirma el hecho de que los diversos Tlapallan que aparecen en la mitología náhuatl son espacios marítimos, ya que en las cosmovisiones mesoamericanas el mar es a menudo el elemento a partir del cual se inicia la creación del mundo.[45] Igualmente, la posible localización oriental de Tlapallan refuerza su capacidad de sugerir el inicio de nuevas vidas, de nuevos periodos, porque, al ser el rumbo por donde sale el sol a diario, el este transmitía la idea de origen.

Por otra parte, es importante recalcar que la alusión al color transmitida por la voz *tlapallan* apoya en forma significativa la interpretación de los sitios Tlapallan como espacios donde se abren ciclos. En los mitos cosmogónicos, en efecto, el color es el elemento que subraya la diferenciación de los seres y los objetos entre sí, a la vez que sugiere el movimiento; de ahí que desempeñe el importante papel de señalar el paso de las tinieblas primigenias a un cosmos creado, ordenado y dinámico.[46] Esto es cierto hasta tal grado que la labor de los demiurgos mesoamericanos frecuentemente se compara con actividades artísticas

[44] *Ibid.*, pp. 200-203. En cuanto a la versión de la desaparición de Quetzalcóatl en el mar, conllevaba también la promesa de un nuevo inicio, pues al irse el héroe prometió regresar. Por ejemplo, *Códice Vaticano a…*, *op. cit.*, fol. 9v, pero esta predicción pareció cumplirse con la llegada de la expedición española encabezada por Cortés, la cual significó sin duda para los pueblos indígenas del México central el final del Quinto Sol y el principio de una nueva era.

[45] *Popol Vuh*, pp. 23-25; André Thévet, *op. cit.*, p. 28. La concha marina, por su parte, era un símbolo del útero materno, del cual nace la vida. *Códice Vaticano a…*, *op. cit.*, fol. 19r.

[46] Élodie Dupey, *Les Couleurs…*, *op. cit.*, t. I, pp. 155-163, 178-183, y "Les Métamorphoses…", *op. cit.*

y en especial con el acto de pintar,[47] el cual implicaba —como ya se señaló— aplicar colores y luego perfilar las formas con tinta. Lo anterior permite finalmente esbozar una teoría para explicar la confusión entre Tlapallan y Tlillan Tlapallan que se da a veces en las fuentes. En efecto, si el primero —Tlapallan— era un lugar cuyo vínculo con el color lo conectaba con la creación artístico-cosmogónica y con el inicio de los ciclos, el segundo —Tlillan Tlapallan— no sólo aludía al lugar adonde se encaminó Quetzalcóatl, sino que remitía a la creación pictórica, por derivar del difrasismo *in tlilli in tlapalli*.[48]

BIBLIOGRAFÍA

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, edición de E. O'Gorman, 2 tomos, IIH-UNAM, México, 1975-1977.

Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana*, edición de G. Díaz Migoyo y G. Vázquez Chamorro, Dastin, Madrid, 2001.

——, *Crónica mexicáyotl*, edición de A. León, 3ª ed., IIH-UNAM, México, 1998.

"Anales de Cuauhtitlan", en J. Bierhorst (ed.), *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, University of Arizona, Tucson, 1992.

Anders, Ferdinand, y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano a*, Akademische Druck/ Verlagsanstalt/FCE, México y Graz, 1996.

[47] Véase, por ejemplo, *Códice Vindobonensis mexicanus I*, lám. 48; Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, I, p. 256; Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la Sierra*, p. 60; Élodie Dupey García, *Les Couleurs…*, *op. cit.*, t. I, pp. 156-157.

[48] La relación que establezco entre los lugares Tlapallan, la creación pictórico-cosmogónica y la renovación de los ciclos, ya ha sido vislumbrada por autores como Seler, Davies y Florescano, quienes perciben en los colores negro y rojo evocados por Tlillan Tlapallan una alusión a los tiempos-espacios donde ocurren la puesta y la salida del sol, donde se unen la noche y el día. Eduard Seler, *Códice Borgia*, *op. cit.*, t. II, pp. 24 y ss.; Nigel Davies, *op. cit.*, p. 395; Enrique Florescano, *op. cit.*, p. 72.

Bierhorst, John (ed.), "Leyenda de los Soles", *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, University of Arizona, Tucson, 1992.

Brinton, Daniel G., *American Hero-myths. A Study in the Native Religions of the Western Continent*, Watts & Co., Philadelphia, 1882.

Brundage, Burr Cartwright, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, University of Texas, Austin, 1979.

——, *The Phoenix of the Western World. Quetzalcoatl and the Sky Religion*, University of Oklahoma, Norman, 1982.

Campbell, R. Joe, *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl. A Morpheme Index to the Vocabulario en Lengua Mexicana y Castellana of Fray Alonso de Molina*, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1985.

Chimalpahin, Domingo, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, edición de R. Tena, 2 tomos, Conaculta, México, 1998.

Códice Borgia, edición de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes García, AkademischeDruck-und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/fce, Graz, Madrid y México, 1993.

Códice Vaticano a 3738, edición de F. Anders y M. Jansen, Akademische Druck-und/Verlagsanstalt/fce, Graz y México, 1996.

Códice Vaticano b 3773, edición de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes García, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/fce, Graz, Madrid y México, 1993.

Códice Vindobonensis mexicanus I, edición de F. Anders, M. Jansen y G. A. Pérez Jiménez, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/fce, Graz, Madrid y México, 1992.

Davies, Nigel, *The Toltecs. Until the Fall of Tula*, University of Oklahoma, Norman, 1977.

Dupey García, Élodie, "Lenguaje y color en la cosmovisión de los antiguos nahuas", *Ciencias*, núm. 74, pp. 20-31, unam, México, 2004.

——, "Du Rouge de la cochenille à la transmission des savoirs traditionnels: Les multiples significations de *tlapalli* chez les anciens Nahua (Mexique)", coordinado por M. Carastro, *L'antiquité en couleurs*, pp. 207-227, Éditions Jerôme Millon, Grenoble, 2009.

——, *Les Couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique central (XIVe-XVIe siècles)*, tesis de doctorado en historia de las religiones y antropología religiosa, 3 tomos, École Pratique des Hautes Études, París, 2010a.

Dupey García, Élodie, "Les Métamorphoses chromatiques des dieux mésoaméricains: un nouvel éclairage par l'analyse de leur identité et de leurs fonctions", *Studi e materiali di Storia delle Religioni. Nuove prospettive sul politeismo in Mesoamerica*, vol. 2, núm. 76, pp. 351-371, La Sapienza Università di Roma, Roma, 2010b.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 tomos, Conaculta, México, 1995.

Duverger, Christian, *L'origine des Aztèques*, Seuil, París, 1983.

Florescano, Enrique, *El mito de Quetzalcóatl*, 2a. ed., FCE, México, 1995.

García Icazbalceta, Joaquín (ed.), "Historia de los mexicanos por sus pinturas", *Nueva colección de documentos para la historia de México. Pomar, Zorita, Relaciones antiguas (siglo XVI)*, pp. 207-240, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941.

González Torres, Yólotl, *El culto a los astros entre los mexicas*, SEP, México, 1975.

Graulich, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Académie Royale de Belgique, Bruselas, 1987.

——, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Instituut voor Amerikanistiek, Amberes, 1988.

Graulich, Michel, y Guilhem Olivier, "¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 35, pp. 121-155, IIH-UNAM, México, 2004.

Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la Sierra*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1973.

Jansen, Maarten E.R.G.N., "Un viaje a la Casa del Sol", *Arqueología Mexicana*, núm. 23, pp. 44-45, Raíces, México, 1997.

Jansen, Maarten, y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Encounter with the Plumed Serpent. Drama and Power in the Heart of Mesoamerica*, University of Colorado, Boulder, 2007.

Krickeberg, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas*, FCE, México, 1961.

León-Portilla, Miguel, *Quetzalcóatl*, FCE, México, 1968.

——, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, 8a. ed., iih-unam, México, 1997.
López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3a. ed., iih-unam, México, 1998.
López Austin, Alfredo, y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá*, fce/Colmex, México, 1999.
López de Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán*, 5a. ed., Academia Literaria, México, 1957.
Martí, Samuel, "Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 2, iih-unam, México, 1960, pp. 93-127.
Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 4a. ed., Porrúa, México, 1993.
Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México, 1970.
Montes de Oca Vega, Mercedes, "Las metáforas en el náhuatl del siglo xvi", en Z. Estrada Fernández, M. Figueroa Esteva y G. López Cruz (eds.), *Tercer Encuentro de Lingüística en el Noroeste*, t. 3, Universidad de Sonora/Editorial Unison, Hermosillo, 1996, pp. 85-104.
——, "Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización", *Amerindia*, núm. 22, CELIA/Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1997, pp. 31-44.
——, "Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 39, iih-unam, México, 2008, pp. 225-238.
Motolinía, Toribio de Benavente, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición de E. O'Gorman, iih-unam, México, 1971.
Muñoz Camargo, Diego, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, de la Nueva España e Indias del Mar Océano, para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del Rey Don Felipe, Nuestro Señor", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo* xvi*: Tlaxcala*, t. 1, iifl-unam, México, 1984-1985.
Nicholson, Henry B., *Topiltzin Quetzalcoatl. The once and Future Lord of the Toltecs*, University of Colorado, Boulder, 2001.

Olivier, Guilhem, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au Miroir Fumant"*, Institut d'Ethnologie, París, 1997.

Popol Vuh, edición de A. Recinos, 2a. ed., FCE, México, 1960.

Ragot, Nathalie, *Les Au-delàs aztèques*, BAR International Series 881, Oxford, 2000.

Rojas, Gabriel de, "Relación de Cholula", en R. Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo* XVI*: Tlaxcala*, vol. 2, IIFL-UNAM, México, 1984-1985, pp. 125-145.

Sahagún, Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, edición de C. E. Dibble y A. J. O. Anderson, revisada, 12 tomos, School of American Research-University of Utah, Santa Fe, 1953-1982.

——, *Primeros Memoriales by Fray Bernardino de Sahagún*, en T. Sullivan y H. B. Nicholson (eds.), Universidad de Oklahoma, Norman, 1997.

——, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de A. López Austin y J. García Quintana, 3a. ed., 3 tomos, Conaculta, México, 2000.

Seler, Eduard, *Códice Borgia*, 3 tomos, FCE, México, 1963.

——, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 2a. ed., 7 tomos, Labyrinthos, Culver City.

Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*, 10a. ed., Siglo XXI Editores, México, 1992.

Soustelle, Jacques, *Les aztèques*, Presses Universitaires de France, París, 1970.

——, "La Pensée cosmologique des anciens Mexicains", en *L'Univers des aztèques*, Hermann, París, 1979, pp. 85-170.

Thévet, André, "Histoyre du Méchique. Manuscrit français inédit du XVI[e] siècle", en E. de Jonghe (ed.), *Journal de la Société des américanistes*, núm. 2, Société des Américanistes de Paris, París, 1905, pp. 1-41.

Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, 8 tomos, IIH-UNAM, México, 1975-1983.

Influencia azteca en la concepción y el ritual de Camaxtle entre los tlaxcaltecas

*José Eduardo Contreras Martínez**

INTRODUCCIÓN

Camaxtle fue una deidad secundaria en el calendario ritual de los mexicas; en su mitología contemporánea y posterior a la fundación de Tenochtitlan se hace poco mención de ésta. En contraste, el fraile dominico Diego Durán comenta que hubo pueblos para los que fue el numen principal.

> La efigie de este ídolo era de palo, figurada en él una figura de indio, con una cabellera muy larga; la frente y ojos negros; en la cabeza puesta una corona de plumas; en las narices tenía atravesada una piedra de un viril. En los molledos tenía unos brazaletes de plata, hechos a manera de ataduras, engastadas en ellos unas flechas: tres en cada brazo. Tenía por debajo el brazo unos cueros de conejo como por almaizal; en la mano derecha tenía una esportilla de red, donde llevaba la comida al monte cuando iba a caza; en la izquierda tenía el arco y las flechas; tenía un braguero muy galano, y en los pies unos zapatos; tenía el cuerpo todo rayado de arriba a abajo de unas rayas blancas [figura 1].[1]

Esta descripción y la imagen de Camaxtle en el *Atlas* de la obra de Diego Durán recuerdan las representaciones que de los chichimecas se hicieron en otros documentos del siglo xvi, por ejemplo en la *Historia*

* Centro INAH Tlaxcala.

[1] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, p. 73. La descripción que hace de Camaxtle corresponde al venerado en Huexotzinco y Coatepec. En Tlaxcala esta deidad tuvo otros atributos que lo diferencian de la concepción descrita por Durán y lo aproximan al Huitzilopochtli de los mexicas, tal como se verá a lo largo del presente trabajo.



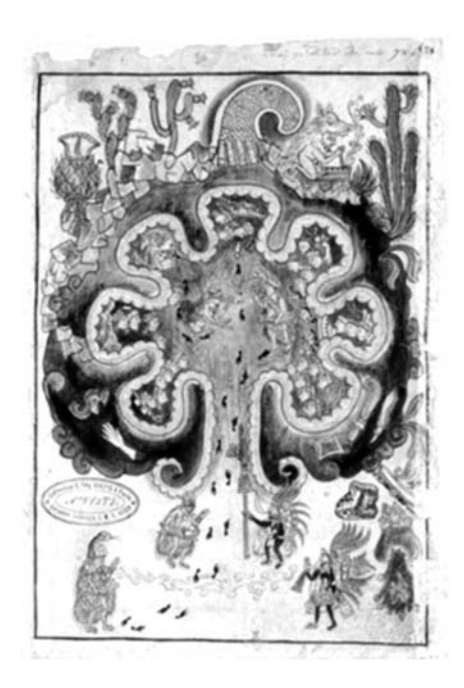
Figura 1. Camaxtle, en Diego Durán, "De las Indias de Nueva España y islas de tierra firme", *Atlas*, v. 3, lám. 6.

tolteca-chichimeca, en su página 28, observamos ocupando cada una de las siete cavidades de Chicomóztoc a una tribu representada por cuatro o seis personajes. Éstos se encuentran ataviados con un tocado de plumas blancas atadas con correas de cuero rojo en la frente. Tienen la espalda cubierta con una capa de piel de animal y portan braguero y sandalias del mismo material. En la imagen destaca la presencia de dos caudillos, uno de los cuales lleva pintado el rostro con una banda negra horizontal que le atraviesa abajo del ojo. Este personaje sostiene en la mano derecha un arco que está dirigido hacia abajo, junto con un haz de flechas. La presencia de ambos artefactos se refiere a la costumbre de portarlos, como corresponde a su actividad de cazadores. La imagen inseparable de los chichimecas con un arco y flechas se repite constantemente en la *Historia tolteca-chichimeca* (figura 2).

En efecto, Camaxtle es de tradición chichimeca, traído como deidad por algunos grupos que se internaron entre los siglos xii y xiii en los valles centrales de México procedentes del norte.[2] Se le consideró una

[2] Mixcóatl-Camaxtle, además de Mixtécatl, Xelhua, Quetzalcóatl o Atonal, fueron caudillos militares que guiaron a los chichimecas de las tierras del norte a territorio me-

Figura 2. F. 16r, Ms. 51-53 de la *Historia tolteca-chichimeca*.



advocación de Mixcóatl, cuya traducción es "La Serpiente de Nubes",[3] y como tal se dice que fue padre de Quetzalcóatl, deidad de tradición tolteca al que se le atribuyen importantes logros culturales.

Los tlaxcaltecas descienden de un grupo de chichimecas que penetró tardíamente a territorio mesoamericano.

"Aquellos sinceros y antiguos chichimecas, que vinieron a las poblazones y en seguimiento de sus parientes y amigos, trujeron por ídolo y adoraban por dios a Camaxtle, los cuales eran grandes cultores dél y de los demás dioses e ídolos, que los veneraban y adoraban con mucha reverencia, e inviolablemente guardaron sus preceptos e instituciones y promesas que les hacían."[4]

---

soamericano al colapsar Tula (Teotihuacan). Enrique Florescano, *Ensayos fundamentales*, p. 253. Otros grupos chichimecas penetraron tardíamente y trajeron por compañía los bultos sagrados con los restos y las reliquias de estos antiguos caudillos y que ahora tuvieron por dioses.

[3] Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, p. 130.

[4] *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, p. 143.

El nahual de Camaxtle fue un venado de dos cabezas que llevaban a cuestas al hacer la guerra.[5]

Vinculado con los atributos de cazador, el culto que se le propició a Camaxtle tuvo características que se relacionan con dicha concepción. Así, durante la fiesta llamada Quecholli[6] se realizaba una gran actividad de caza cuyo producto era llevado al templo del dios, "delante la sacrificaban y mataban, al mesmo modo que de los hombres se hacía sacrificio".[7]

De manera particular, se sabe que en Tlaxcala se hacía una enorme fiesta que se efectuaba cada cuatro años durante el mes de marzo. Entonces se daba una gran actividad de caza en la montaña Matlalcueye, donde los animales eran cercados por la multitud de gente que participaba. La fauna capturada era llevada al templo del dios, donde se ofrecía como primera oblación: "Luego entraba la ofrenda de la comida, que era muchos conejos y codornices y culebras, langostas y mariposas, y otras cosas que vuelan en el campo. Toda esta caza se la ofrecían viva, y puesta delante se la sacrificaban"[8] (figura 3).

La conceptualización de Camaxtle y su ritual como dios cazador y de actividad cinegética han sido los que tradicionalmente tienen presente los estudiosos del México prehispánico. Sin embargo, en Tlaxcala tuvo además otras características que lo identificaron como una deidad esencialmente guerrera y solar, a la que se le ofrecía como principal ofrenda el sacrificio humano de cautivos por extracción del corazón. Esto lo sabemos por los cronistas del siglo xvi, quienes, al describir el principal templo de Camaxtle, detallaron que frente a la capilla se encontraba una piedra anclada al piso, "de una brazada de largo, y casi palmo y medio de ancho, y un buen palmo de grueso o de esquina",[9] que servía para el sacrificio de las oblaciones humanas.

[5] *Teogonía e historia de los mexicanos*, p. 37.

[6] Esta fiesta se hacía en la veintena del 13 de noviembre al 2 de diciembre. Entre los mexicas, durante la primera parte de la fiesta se fabricaban flechas en el templo de Huitzilopochtli y en el decimoprimer día se honraba a los guerreros muertos, ofrendándoles atados de flechas que se quemaban.

[7] Diego Durán, *op. cit.*, p. 76.

[8] Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 46.

[9] *Ibid.*, p. 32.

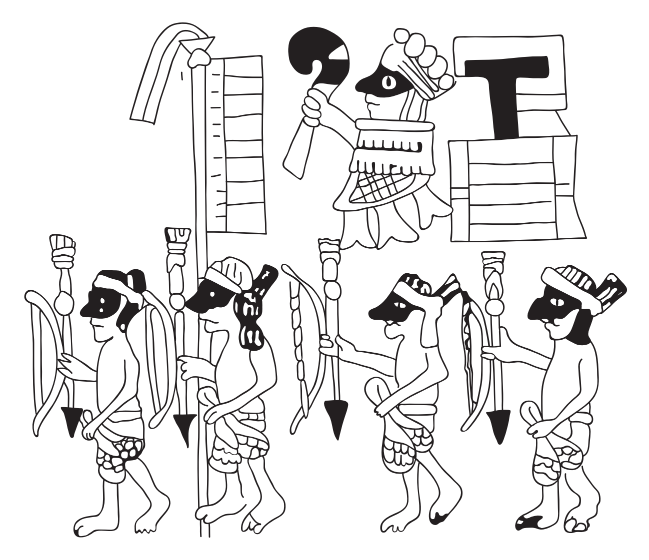


Figura 3. *Primeros memoriales*, decimocuarta fiesta del año, Quecholli, festividad de Mixcóatl, dios de la caza.

A fines de la época prehispánica el edificio se encontraba en la población de Ocotelulco, una de las cuatro cabeceras principales que, al fundarse, llevó el nombre de Culhuacan Tecpan Ocotelulco.[10] El templo era entonces un edificio en forma piramidal, de no gran altura, con un recinto superior al que se llegaba por una escalinata central. No fue el único edificio donde los tlaxcaltecas ofrecieron sacrificios humanos a Camaxtle, también lo hicieron en otros templos de la provincia.

Pocos días antes del inicio de la fiesta principal los templos eran encalados, aderezados y ataviados, y los sacrificios humanos eran la parte culminante de la celebración que al finalizar dejaban manchadas las escalinatas con la sangre derramada que escurría desde la sección superior.

En Tlaxcala los templos con las escalinatas manchadas se convirtieron en un símbolo ritual que se difundió en miles de pequeñas maquetas de barro cocido, pintadas de blanco para simuular el enlucido o encalado, decoradas con líneas rojas paralelas pintadas longitudinalmente sobre la escalinata para representar la sangre de los cautivos sacrificados (figura 4).

[10] Las otras tres cabeceras fueron Tepeticpac, Tizatlán y Quiahuiztlán.

Dentro del recinto del templo principal estaba la efigie en piedra de Camaxtle, con tres estadios de altura, a la cual le colocaba una máscara que habían traído los tlaxcaltecas de Tula y de su estancia en Poyauhtlan.

> En el brazo izquierdo le era colocada una rodela muy galana de oro y pluma, y en la mano derecha una muy larga y grande saeta; el casquillo era de piedra de pedernal, del tamaño de un hierro de lanza. Se le vestía con una ropa larga, abierta a manera de loba de clérigo español, y el ruedo de algodón tejido en hilo, y de pelo de conejo, hilado y teñido como seda. Era acompañado de un ídolo pequeño, al cual le tenían gran reverencia y al que temían mirar [figura 5].[11]

El día de la fiesta, a medianoche, uno de los sacerdotes que vestía las insignias de la deidad sacaba fuego nuevo y sacrificaba al cautivo más importante de los que tenían para la ocasión, al cual nombraban "Hijo del Sol".[12] Después comenzaba el sacrificio y muerte de los enemigos capturados en guerra, tendiéndolos uno por uno de espaldas sobre la piedra y sujetándolos de las extremidades por cuatro ministros del templo que hacían que el pecho de cada cautivo se tensará para que el sacerdote principal, con un gran cuchillo de pedernal y con gran fuerza abriera al cautivo y de inmediato le extrajera el corazón.[13]

En la fiesta de Tlacaxipehualiztli[14] se sacrificaban cautivos y los corazones se ofrecían al altar del templo, a la deidad y a los sacerdotes ancianos.

> El sacerdote después arrojaba la víscera encima del umbral del altar de la parte de fuera, y allí dejaba hecha una mancha de sangre; y caído a tierra, estaba un poco bullendo, y luego era colocado en una escudilla delante del altar. Otras veces tomaban el corazón y levantábanle hacia el Sol, y a las veces untaban los labios de los ídolos con la sangre. Los corazones, a las veces los comían los ministros viejos; otras los enterraban, y luego tomaban el cuerpo

[11] *Ibid.*, p. 46.
[12] *Idem.*
[13] *Idem.*
[14] Esta fiesta se realizaba en la veintena del 18 de marzo al 6 de abril. Estaba asociada con Camaxtle en su advocación de dios solar y de la guerra y con Xipe Tótec, "Nuestro Señor el Desollado".



Figura 4. Fragmento de maqueta de templo precortesiano en el que se observan las líneas rojas que representan la sangre que escurre por la escalinata desde la parte superior hacia abajo. Procede de la zona arqueológica de Ocotelulco, Tlaxcala.



Figura 5. Cuadro 7 de las *Relaciones geográficas del siglo* XVI: *Tlaxcala:* "La manera de sus casas y templos idolátricos, y cómo sacrificaban a sus dioses cuerpos humanos, presentes los frailes y españoles".

> y lo echaban por las gradas abajo a rodar. Los corazones arrancados, y que el sacerdote había tomado con la mano y levantado como quien lo muestra al Sol, y luego volvía a hacer otro tanto al ídolo, eran colocados en un vaso de palo pintado, de tamaño mayor al de una escudilla, y en otro vaso cogía la sangre y daban de ella como a comer al principal ídolo, untándole los labios, y después a otros ídolos y a otras imágenes de la deidad. De aquellos que así sacrificaban, desollaban algunos y vestían las pieles, que por la espalda y encima de los hombros dejaban abiertas, y vestidas lo más justo que podían, bailaban pensando que hacían un gran servicio a su dios.[15]

Al arribar los españoles a Tlaxcala hacía mucho tiempo que el culto y concepto de Camaxtle había adquirido una gran semejanza con aquél brindado por el pueblo mexica a Huitzilopochtli.[16] Pero ¿cuál es el origen de esta particular concepción y del ritual que los tlaxcaltecas tuvieron de Camaxtle? Pienso que éste ocurrió en algún punto de la historia tlaxcalteca, que atravesó por tres momentos importantes. El primero fue su estancia en Poyauhtlan, de donde fueron expulsados y debieron buscar un nuevo lugar donde poblar;[17] el segun-

[15] *Ibid.*, pp. 32-33.

[16] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 31. Este fraile franciscano anotó en su obra que el Camaxtle tlaxcalteca es semejante al Huitzilopochtli de los mexicas: "1.- Este dios llamado *Huitzilopochtli* fue otro Hércules, el cual fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes. […] 4.- Después de que murió le honraron como a dios y le ofrecían esclavos, sacrificándolos en su presencia; buscaban que estos esclavos fuesen muy regalados y muy bien ataviados con aquellos aderezos que ellos usaban de orejeras y barbotes; esto hacían por más honrarle […] 5.- Otro semejante a éste hubo en las partes de Tlaxcala, que se llamaba *Camaxtli*".

[17] Los tlaxcaltecas tuvieron su origen en un grupo de chichimecas que arribó primero a la región oriental de la cuenca de México, a principios del siglo XIII, al amparo de los descendientes de los chichimecas de Xólotl, quienes tenían en Tenayuca su población más importante. Les fue dado Poyahutlan como lugar de residencia y por ello fueron conocidos como chichimecas poyahutecas. Fueron un pueblo predominantemente cazador, pero también fuerza militar del grupo que los protegió. Sin embargo, sus costumbres tan diferentes a las de los pueblos mesoamericanos incomodaron a las comunidades comarcanas, que les hicieron guerra con el fin de acabar con ellos. Fue una guerra terrible que los llevó a abandonar el valle de México y migrar hacia el sur. A partir de entonces, en la historia aparece Camaxtle como numen guía del peregrinar de los chichimecas pouahutecas, a quienes les expresa sus designios a través de los sacerdotes que cuidan del envoltorio sagrado con sus restos y reliquias.

do ocurrió durante la migración en la que las reliquias de la deidad fueron el oráculo que mostró, desde lo alto de la sierra Tláloc, la tierra de asentamiento definitivo,[18] y el tercero al llegar al valle de Tlaxcala y en particular en el lugar que será conocido a fines del siglo XV como Tepeticpac.[19] Pienso que fue en este lugar donde se dio el enriquecimiento más significativo del concepto de Camaxtle, pues ahí adquirió atributos guerreros y el sacrificio humano se convirtió en la principal ofrenda que los tlaxcaltecas hicieron a la deidad. En este lugar el bulto sagrado de Camaxtle[20] les comunicó, a través de los sumos sacerdotes, una importante y formidable sentencia: "Habían de ser vencedores de todas las gentes".[21] ¿Qué ocurrió en ese lugar y cuál fue el contexto en el que surgió esta nueva concepción sobre Camaxtle? Responder a esta pregunta es el objetivo de la siguiente parte del presente estudio.

Tepeticpac

El escenario donde se observarán los nuevos aspectos de Camaxtle y su culto será Tepeticpac. Según las *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, el nombre original fue Tecpaltícpac o Texcalla, por ser un lugar de "riscos y peñascos";[22] estaba conformado por un conjunto de tres cerros de poca elevación llamados Coyotépetl, Cuautzi y Óstol, donde hay afloramientos de piedra caliza. Estos cerros se localizan de tres a cuatro kilómetros de distancia al norte de la actual ciudad de Tlaxcala. Hasta el siglo XVI siguió siendo una importante comunidad de población indígena, y el área nuclear estaba en el cerro Cuautzi, don-

[18] A lo largo de su peregrinar, Camaxtle les dijo la ruta que habían de seguir, que atravesaba la serranía al sur de la cuenca. Desde la cima de la sierra de Tláloc les mostró el valle que habrían de poblar. El paso por distintos lugares los fue llenando de experiencias y nuevas costumbres mesoamericanas, como comer alimentos cocidos en ollas.

[19] José Eduardo Contreras, "Importancia del dios Camaxtle en la región tlaxcalteca prehispánica", 1993.

[20] En la antigüedad clásica los oráculos eran celebraciones destinadas frecuentemente a averiguar el futuro. En éstas se convocaba a los espíritus de los antepasados o a los dioses protectores con el fin de conocer el destino de los pueblos. *La Enciclopedia*, vol. 15, pp. 11325-11326.

[21] *Relaciones geográficas…*, *op. cit.*, p. 58.

[22] *Ibid.*, p. 163: "Habiendo, pues, poblado los *chichimecas* en los riscos y peñascos, que quieren decir en lengua *nahua Telpalticpac* o *Texcalla*, que, andando el tiempo, se vino a llamar *Tepeticpac Texcallan*, y más adelante se vino a llamar *Tlaxcallan*".

de se localizan las ruinas de un antiguo edificio religioso que data del año 1550[23] y en cuya parte posterior se encontró en 1870 un ídolo de cantera negra, que Ramón Mena dice que probablemente se trataba de Camaxtle.[24]

El cerro Cuautzi es de forma alargada, orientado de sur a norte y de escarpadas laderas en tres de sus costados: el sur, el este y el oeste. Por su altitud, desde allí es visible gran parte del valle poblano-tlaxcalteca. El lugar brindaba, a quienes lo poblaban, protección física de los pueblos vecinos.[25] Al parecer Tepeticpac fue objeto de representación gráfica en los *Mapas de Cuauhtinchan*, donde se aprecian las características físicas descritas.

Los chichimecas poyahutecas llegaron al valle de Tlaxcala en el año 5 Pedernal (1380 d. C.); para entonces Tepeticpac estaba poblado por otro grupo de chichimecas descendientes de los de Xólotl, quienes tenían por señor a Culhua Tecuhtli Quanex, que los recibió y dio tierras para poblar.

Algunos años después de la llegada de los chichimecas poyahutecas, se le hicieron trabajos de fortificación a Tepeticpac, cuyos testimonios aún son visibles en cortes de zanjas y barrancas y por la presencia de muros elevados que datan del periodo precortesiano. Quizás la mayor parte de estas modificaciones y construcciones se hicieron en ocasión de la guerra civil que se dio en el año 9 Pedernal (1384 d. C), en la cual participó también el ejército de Huexotzinco, que apoyó la causa rebelde (figuras 6 y 7 y 8). Hasta antes de la guerra se dice que a Camaxtle sólo le ofrendaban productos de la actividad de caza; así, "los chichimecas no se sacaban sangre ni se sacrificaban las carnes, solamente ofrecían papel blanco cortado, perfumes odoríficos, codornices,

[23] Charles Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI*, p. 53.

[24] Ramón Mena, "En la tierra de los cuatro senadores de Tlaxcala", p. 25, comenta: "La Iglesia de Tepeticpac fue levantada, según tradición local, sobre el *teocalli* de Huitzilopochtli, y en 1870, en el respaldo de la iglesia, fue encontrado un ídolo de cantera negra, desnudo y llevando al pecho una culebra terciada. Como no hay otros datos, puede presumirse que se trataba de Camaxtli o del dios del fuego".

[25] *Relaciones geográficas*..., *op. cit.*, p. 155. A fines del siglo XIV el valle poblano-tlaxcalteca tenía pueblos poderosos como Cholula y Huexotzinco que no habrían visto con agrado la llegada del recién llegado grupo de chichimecas. Robert Barlow escribió que para entonces Huexotzinco era la principal fuerza política del valle.

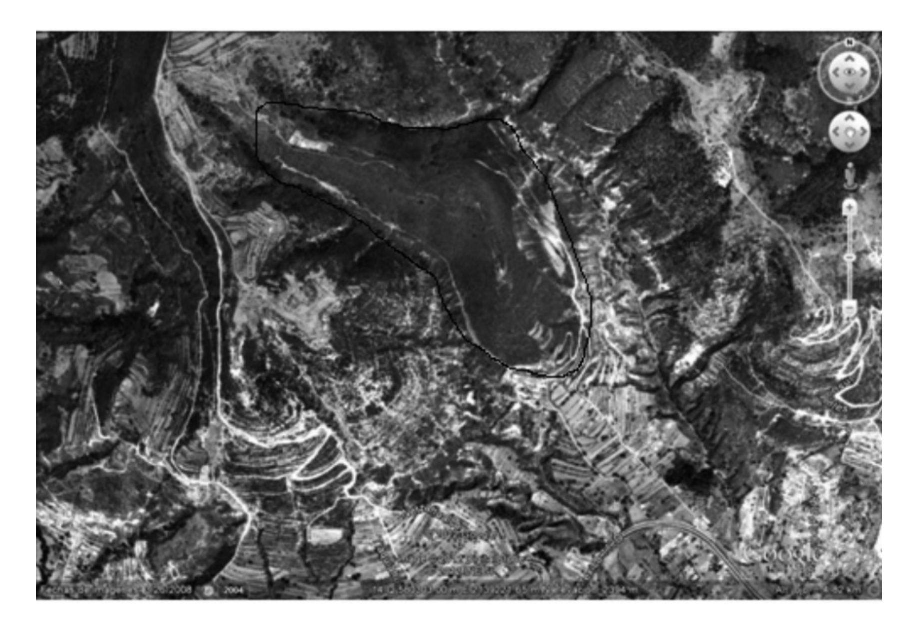


Figura 6. Al centro de esta fotografía se encuentra el cerro Cuautzi.

culebras y conejos que mataban y sacrificaban ante su ídolo Camaxtle, ansí mismo le ofrecían abrojos y pícietl".[26]

A los pocos años de haber llegado estos chichimecas poyahutecas dieron lugar a una trascendente guerra civil, ya que conspiraron en contra de los capitanes y señores que los habían traído y guiado de lejanas tierras y de aquellos que habitaban Tepeticpac, en quienes vieron la intención de dominarlos.[27] Quizás como menciona Mariano Veytia,[28] las leyes y la organización impuestas por el señor principal Culhua Tecuhtli Quánex, que los obligaba a la sedentarización, a respetar la jurisdicción de cada pueblo, a tener como principal actividad el cultivo de tierras, al aumento de ellas y a propiciar el incremento de productos agrícolas, ocasionó que una importante porción de la gente chichimeca las viera con disgusto, lo que produjo un conflicto interno que resultó en una sublevación de una gran proporción.

[26] *Ibid.*, p. 62.
[27] *Ibid.*, 154.
[28] Mariano Veytia, *Historia antigua de México*, p. 389.



Figura 7. Vista del valle poblano-tlaxcalteca desde la ladera oeste del cerro Cuautzi.



Figura 8. Sección superior derecha del *Mapa de Cuauhtinchan*, núm. 3; arriba, a la izquierda, se encuentra Tepeticpac.

La gente de Culhua Tecuhtli Quanex se refugió en Tepeticpac, donde fueron sitiados por los insurrectos; tal hecho ocurrió en el año 9 Pedernal, que corresponde a 1384 d. C.

> Desbaratados los *chichimecas* de *Texcalticpac* de la gran traición que contra ellos usaron, se retiraron a sus fuertes con gran ofensa que los contrarios les habían hecho, hasta que los vinieron a sitiar y a poner cerco para acabarlos, con gran muchedumbre y pujanza de gentes que contra ellos convocaron […] Y, estando fortificados en los riscos de Tepeticpac con muchas albarradas y fosas, y otros reparos y pertrechos de guerra, y muy grandes y profundos despeñaderos que tiene la propia sierra de peña tajada, estuvieron encastillados allí, aguardando el fin que había de tener esta guerra comenzada.[29]

Los rebeldes solicitaron auxilio a Xiuhtlehuitecuhtli, señor de Huexotzinco, quien, "viendo que tan prósperamente los chichimecas se iban apoderando de toda la tierra […] procuró abreviar la guerra".[30] Ambos bandos intentaron proveerse de alianzas que les ayudarían a vencer al ejército enemigo, y de esta manera la guerra se transformó en un asunto de sometimiento y conquista en el que participaría la mayor fuerza política del valle de Puebla y Tlaxcala: Huexotzinco.[31] De forma sorprendente, los tlaxcaltecas sitiados realizaron un novedoso ritual al inicio de la confrontación, que consistió en tomar prisionero a un guerrero enemigo, a quien después se le extrajo el corazón para ofrecerlo a su dios como primicia, lo cual dio un carácter religioso a la confrontación que hoy conocemos como "Guerra florida".[32] La

[29] *Relaciones geográficas… op. cit.*, p. 155. Mariano Veytia, *op. cit.*, p. 391, comenta que fue de ese entonces que datan las fortificaciones hechas en Tepeticpac: "Dio el rey prontamente la providencia de levantar en ella todo el número de gente que fuese posible para defenderse, considerando que toda aquella tempestad había de descargar allí; y así procuró fortificarse cuanto le fue posible y le permitió el tiempo, haciendo abrir profundas zanjas, derrocando peñas que impidiesen el paso, y procurando guarnecer de tropa todos aquellos parajes por donde pudieran asaltarle".

[30] *Ibid.*, p. 156.

[31] Robert Barlow, "El derrumbe de Huejotzingo", piensa que Huexotzinco fue la principal fuerza política del valle poblano-tlaxcalteca a fines del siglo xiv y continuó siéndolo durante el siglo xv. A principios del xvi Huexotzinco tuvo confrontaciones directas con Tlaxcala, que le hizo perder esta preeminencia política.

[32] Mario Erdheim, "Transformaciones de la ideología mexica en realidad social", p. 205.

descripción de la manera en que se realizó este primer ejercicio ritual evidencia una compleja elaboración, algo que sería incapaz de efectuar una sociedad que hasta hacía poco tiempo no lo llevaba a cabo. ¿Quiénes lo llevaron a Tepeticpac? ¿Habrán sido los mexicas?

EL SACRIFICIO HUMANO EN LA CUENCA DE MÉXICO DURANTE EL SIGLO XIV D. C.

Al iniciar el tercer cuarto del siglo xiv empezaba a tomar cada vez más adeptos un nuevo culto, que comprendía la aceptación de varias deidades y requería rituales espectaculares en los que el sacrificio humano constituyó el clímax de las celebraciones. Se dice que fueron los de la nación mexicana quienes lo trajeron y empezaron a extenderlo en varias partes, especialmente en la región de Culhuacan. "Lisonjeados del aparato de culto en la grandeza de los templos, ceremonias de los sacrificios y autoridad de los sacerdotes, eran ya en el corazón secuaces de sus ritos los principales ministros y señores de la corte".[33]

Los mexicanos, como se llama a los mexicas de aquel entonces en las fuentes históricas, habían realizado ya, instados por los sacerdotes que los dirigían, dos trascendentes sacrificios humanos que conmovieron el panorama religioso y político de varios pueblos de la cuenca de México: el primero de ellos fue cuando, asentados en Chapultepec (1332-1351), dieron muerte a Cópil, el hijo de Malinalxóchitl, y le extrajeron el corazón, que después fue arrojado entre los carrizales que crecían en medio de la laguna.[34] El segundo fue el realizado cuando estaban asentados en Acolco, dentro de la región de Culhuacan (1355), donde llevaron a cabo el sacrificio ritual de la hija de Achitómetl, señor de Culhuacan, que fue desollada y su piel sirvió de atavío a un joven mexicano.

Hasta mediados del siglo xiv un grupo de sacerdotes guiaron el destino de los mexicanos, aun cuando el ejercicio de la guerra se fue haciendo cada vez más importante para sobrevivir y después para

[33] Mariano Veytia, *op. cit.*, p. 387.
[34] *Códice Ramírez*, p. 31.

obtener alguna riqueza.[35] Decían que a través de ellos gobernaba la deidad Huitzilopochtli, quien había decidido el peregrinar del pueblo y los sacrificios humanos efectuados hasta entonces.

Para estos sacerdotes fue un duro golpe la entronización de Acamapichtli acontecida en el año de 1375, ya que minó el poder que habían tenido hasta la fundación de Tenochtitlan, ocurrida hacia 1364.[36] A partir de entonces la guerra se convirtió en el medio para obtener de manera individual prestigio, riqueza y poder. Como cabeza de su pueblo, Acamapichtli participó con un ejército mejor organizado, cruel y temible, como apoyo de las conquistas que hicieron entonces los tepanecas de Azcapotzalco. Con los cautivos de guerra, impulsó el esquema ritual iniciado en el gobierno de los sacerdotes, haciéndolo incluso más elaborado y grandioso, a medida que fue creciendo el poder e importancia política de los mexicanos (figura 9).

CULHUA TECUHTLI QUÁNEX

En el último cuarto del siglo XIV Tlaxcala era una región de varias poblaciones gobernadas cada una por un jefe surgido entre los capitanes que habían participado en la guerra de Poyauhtlan. Todos ellos, sin embargo, reconocían como principal señor a Culhua Tecuhtli Quánex, "éste mandaba absoluto e independiente, dando todas las órdenes convenientes al buen gobierno y administración de justicia",[37] y habitaba en Tepeticpac, que era entonces el asentamiento más importante de los tlaxcaltecas. "Los más de los señores vivían en la corte, y asistían continuamente en el palacio del rey; y esto aumentó mucho su autoridad y esplendor".[38]

No es posible saber el lugar de nacimiento de Culhua Tecuhtli Quánex recurriendo a las fuentes históricas de Tlaxcala; sin embargo, en la secuencia que hace de la genealogía de los señores de Texcoco

[35] Claude Nigel Davies, *Los mexicas: primeros pasos hacia el imperio*, pp. 41-45.
[36] Enrique Vela "Los *tlatoanis* mexicas", pp. 14-15.
[37] Mariano Veytia, *op. cit.*, p. 388.
[38] *Ibid.*, pp. 388-389.

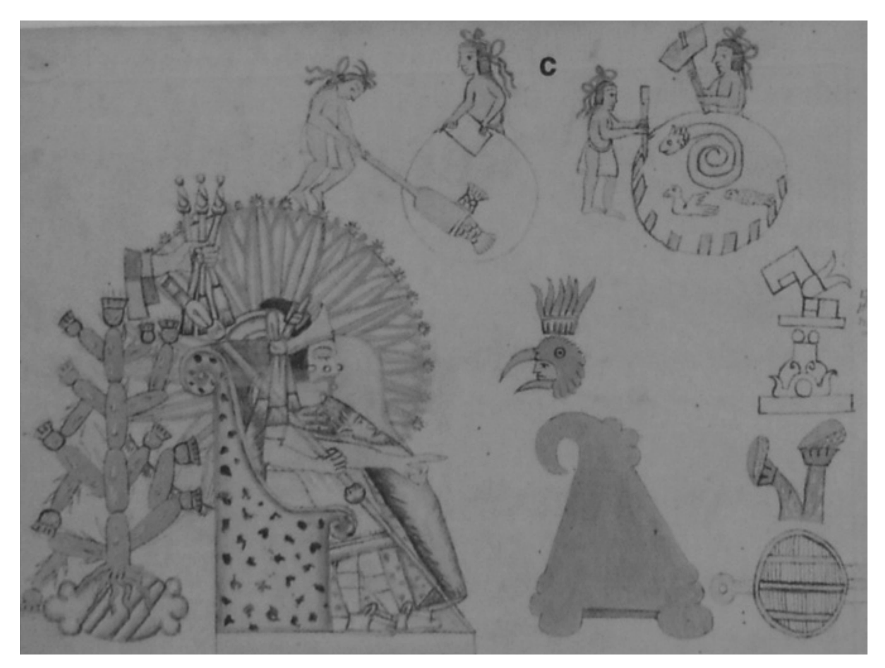


Figura 9. Lámina 26 del *Códice Azcatitlán*, donde se representa como Acamapichtli participa en las conquistas de los tepanecas.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl nos refiere que era descendiente del linaje chichimeca y su nombre fue Xiuhquetzaltzin, hermano de Quinatzin, señor de Texcoco, cuando los chichimecas poyauhtecas fueron expulsados de Poyauhtlan. Fue el cuarto hijo varón de Tlotzin Póchotl, quien gobernó en Tenayuca, y pudo haber nacido en esta población o en Texcoco, adonde Quinatzin trasladó el gobierno al morir su padre.[39] Al narrar el cerco que los chichimecas rebeldes y los huexotzincas hicieron a Tepeticpac, Mariano Veytia refiere un cercano parentesco de Culhua Tecuhtli Quánex con Acamapichtli, *tlatoani* de los mexicanos, de quien dice era tío.[40] Como señor de los tlaxcaltecas

[39] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, t. I, pp. 308-309, y t. II, p. 28.

[40] Mariano Veytia, *op. cit.*, p. 392. Mariano Fernández de Echeverría y Veytia (1718-1780) es autor de la *Historia antigua de México*, considerada continuación de la tarea iniciada por Lorenzo Boturini (1698-1755). Los valiosos documentos y manuscritos recuperados por éste entre coleccionistas, acervos y los indígenas de los pueblos de México que formaron parte de lo que llamó Museo Indiano y que le fueron quitados por

tiene el nombre de Culhua Tecuhtli Quánex, que hace referencia a la nobleza del linaje del cual proviene, el ser cabeza de gobierno y descendiente de los culhuas.

EL CERCO DE TEPETICPAC

"Y el año Nueve Pedernal quieren decir que fue el acaecimiento del cerco que se puso a esta insigne y muy inexpugnable ciudad de Tlaxcalla, que fue la primera guerra que contra ella se tuvo."[41] En las obras escritas por Diego Muñoz Camargo, es decir, en la *Historia de Tlaxcala*, *Descripción de la insigne ciudad de Tlaxcala*, así como en las *Relaciones geográficas del siglo xvi: Tlaxcala*, se hace referencia a los pueblos a los que Culhua Tecuhtli Quánex solicitó ayuda para enfrentar la guerra. Estas crónicas tlaxcaltecas destacan el socorro brindado por Texcoco, que envió "grandes ejércitos y poder",[42] con un capitán valiente llamado Chinámetl. Destacan también la actitud del señor de los mexicanos, a quien además describen como sobrino y pariente del señor tlaxcalteca y al que le dan el nombre de Matlalíhuitl, "El de las Plumas Azules", que envió embajadores a Tlaxcala para dar un ceremonioso aviso:

> ¡Ah, vosotros, los poseedores de la alta cumbre de Tlaxcalla!, sabed que somos mensajeros y embajadores del muy gran señor, vuestro sobrino y pariente; aquel que señorea y tiene en guarda las aguas de la gran laguna de Tenochtitlan. [...] Estéis enterados que él ni sus gentes os vendrán a ofender; por tanto, os ruega con gran instancia que no seáis contra los suyos, pues no vienen a pelear, sino a hacer una muestra de cumplimiento para los de Xiuhtléhuitl, señor de Huexotzinco.[43]

---

orden del virrey Pedro Cebrián y Agustín, conde de Fuenclara, fueron consultados por Veytia antes de que fueran objeto de dispersión y extravío. Es de llamar la atención cómo su *Historia antigua de México* aporta datos y coherencia a la historia temprana de la nación tlaxcalteca que no apreciamos en otras obras conocidas hasta hoy y que fueron elaboradas en el siglo xvi, en particular las escritas por Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* y *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1584) y *Suma y epiloga de toda la descripción de Tlaxcala* (1521).

[41] *Relaciones geográficas*…, *op. cit.*, p. 155.

[42] *Ibid.*, p. 156.

[43] *Ibid.*, p. 157.

La versión que proporciona Mariano Veytia difiere en cuanto a la participación de los aliados con el señor de los tlaxcaltecas, ya que según el historiador la relación de parentesco de éste con el de México, a quien identifica como Acamapichtli, fue definitiva para intervenir a favor de Tlaxcala, adonde manda un "[…] gran cuerpo del ejército, con orden de que marchasen inmediatamente al socorro de su tío, nombrando por general a un famoso capitán de experimentado valor y conducta, llamado Chinámetl, a quien entregó un hermoso vaso de alabastro, muy fino, primorosamente labrado, para que lo llevase y regalase en su nombre al rey Culhua Tecuhtli Quánex".[44]

Chinámetl, cuyo nombre significa "Cerca" o "Cercado", quizás fue el nombre con el que fue conocido en los *Anales de Tlaxcala* este valeroso capitán que intervino en aquella guerra, pues acudió y rompió el cerco que se tenía de Tepeticpac.

> Llegó Chinámetl con su gente a la vista de Tlaxcallan, que tenían ya sitiada de rebeldes, a los cuales se habían agregado las tropas de Huexutzinco, Chalollan, Tepeyácac, Quauhquecholan, Itzocan, Atlixco y otros varios pequeños señores que habían entrado en la liga. Disputáronle el paso, y se trabó una escaramuza en que hubo algunos muertos, pero sin embargo a muy poca costa logró Chinámetl entrar en la ciudad el socorro que presentó al rey.[45]

Al poco tiempo de entrar este auxilio, se realizaron una serie de rituales que sólo se explican por la presencia de gente mexicana en el lugar.

EL INÉDITO RITUAL SOLAR EN TEPETICPAC

Previo al combate final, Culhua Tecuhtli Quánex mandó que todos acudieran cuatro veces al día al templo de Camaxtle para hacer oración y ofrecer sacrificios de codornices, conejos y liebres; así como ofrendas de papel cortado, espinas, abrojos y de la hierba llamada *pícietl*. Después él acudió, junto con los señores de su corte, para llevar varas tostadas,

[44] Mariano Veytia, *op. cit.*, p. 392.
[45] *Ibid.*, p. 393.

puntas de pedernal para flechas, plumas y nervios, además de correas de piel con las que formaban las saetas, y postrado clamó a grandes voces la protección de Camaxtle.

Los acontecimientos que ocurrieron a continuación resultan semejantes a otros que se encuentran en documentos que tratan sobre la historia de los mexicas antes de la fundación de Tenochtitlan, donde los sacerdotes fungen como el medio por el cual la deidad da a conocer sus designios y los rituales por realizar, que, al ser mandatos divinos, son incuestionables.

En aquel entonces el principal templo a Camaxtle se encontraba en Tepeticpac, donde se hallaba el bulto sagrado con sus reliquias. Los sacerdotes le hacían invocación como a un oráculo, lo que consistía en dirigirse a la divinidad por medio de rituales en los que se consultaba la conveniencia a una pregunta formulada. Las respuestas se daban mediante determinados signos que, de no producirse, podían ser sustituidos por fenómenos naturales;[46] en aquel entonces se produjeron muchos de ellos en Tepeticpac. El sacrificio humano de un cautivo extrayéndole el corazón fue la ofrenda principal para propiciar una manifestación favorable de Camaxtle.

Durante todos estos años se había pensado que estos atributos y actos rituales adquiridos por los tlaxcaltecas se debían a que pudieron haberlos compartido con los mexicas y obtenido de una concepción común, antigua, arraigada en un núcleo duro. Sin embargo, el concepto del dios guerrero, solar, que recibía corazones humanos como ofrenda en un ritual metódicamente realizado e ideologizado ha sido considerado la revolución religiosa que llevó a los mexicas a la cúspide del poder político y militar en Mesoamérica, tal y como lo refiere el siguiente párrafo.

> Idénticos a todos los nahuas de la época, a la vez física y culturalmente, sólo se distinguen de ellos por un apego al poder exacerbado y una certidumbre interior: la de ser un pueblo elegido, depositario de una misión hacia los demás nahuas, pero también responsable ante los dioses de la marcha del mundo. Esta íntima convicción de encontrarse investidos de una vocación sobrehumana

[46] *La Enciclopedia, op. cit.*, p. 11326.

incitará a los aztecas a dominar la Mesoamérica prehispánica. Lo lograron hábilmente al imponer, como veremos, un vigoroso sincretismo religioso y una ideología guerrera anclada en el sacrificio humano.[47]

Sin embargo veremos a continuación cómo en Tepeticpac se realizó este ritual y es testimonio de una participación directa de los mexicas en varios aspectos. En primer lugar resalta el vínculo entre el señor tlaxcalteca y los sacerdotes para dar forma a un nuevo esquema religioso, en el que el poder político y los designios de la deidad no se vieron confrontados. En segundo término, la relación entre el ritual y la espera de la manifestación favorable de la deidad. Por último, la realización del sacrificio humano por extracción del corazón, el desollamiento del cautivo y la danza que con ella hace uno de los sacerdotes de Camaxtle.

EL RITUAL DE LA DONCELLA

El sacerdote mayor, llamado Achcauhtli Teopixqui, manifestó entonces que Camaxtle le había hablado y le aseguró que saldrían victoriosos, pero antes tenían que realizar una ceremonia. Habían de traer a una hermosa doncella que había en la ciudad que tenía uno de los senos mayor que el otro.[48] Al llevarla al templo el sacerdote le hizo tomar un bebedizo medicinal que provocó que, al estrujarla, de la teta grande saliera una gota de leche, que fue colocada en el vaso del dios, de piedra oscura y color azabache al que daban el nombre de "*teótetl*, que quiere decir 'piedra de dios'".[49] Después el vaso fue cubierto con ramas de laurel.

[47] Christian Duverger, *El primer mestizaje: la clave para entender el pasado mesoamericano*, p. 553.

[48] La doncella funge como madre de Camaxtle, mujer sin mácula que generará el nacimiento del dios al propiciar su manifestación en los prodigios que suceden posteriormente en Tepeticpac. Como vemos, la historia es semejante a la de Coatlicue y el nacimiento de Huitzilopochtli.

[49] *Relaciones geográficas…*, *op. cit.*, p. 158.

Posteriormente las varas, las puntas de pedernal y los nervios de venado que había hecho traer Culhua Tecuhtli Quánex fueron colocados en el altar y en el tabernáculo de Camaxtle. Durante la oración le ofrecían papel cortado, espinas, abrojos y *pícietl;* todo el tiempo incensaban y perfumaban el tabernáculo de la deidad. Atentos estaban al efecto que esperaban surgiera del vaso; sólo al tercer día, cuando estaba por comenzar la batalla, Culhua Tecuhtli Quánex se acercó a ofrecer inciensos y otros sacrificios, clamando con lágrimas en los ojos por la protección del numen. Entonces el sacerdote se acercó al vaso; después de un largo rato inclinado sobre el altar, se levantó y, volviéndose al pueblo, les dijo que Camaxtle los había escuchado, y que para muestra se acercasen a ver el prodigio, que era el vaso rebosante del que se derramaba una espuma blanca que caía sobre el altar. Vieron también que las saetas y los arpones estaban hechos y formados de las varas tostadas y puntas de pedernal que habían llevado. Después les dijo "que mojasen sus puntas en aquella espuma de leche, y fuesen a emplearlas contra sus enemigos, con el seguro de que cada una de ellas haría en ellos horrible estrago. Pero que les mandaba Camaxtle que al primer prisionero que hiciesen lo trajesen luego a sacrificar a su templo".[50]

EL RITUAL DEL SACRIFICIO HUMANO Y LA EXTRACCIÓN DEL CORAZÓN

Al poco tiempo de iniciar el combate los tlaxcaltecas capturaron a un combatiente enemigo que llevaron ante el ídolo de Camaxtle y le presentaron como ofrenda primicia. A continuación le extrajeron el corazón, que fue colocado en el altar entre súplicas y exclamaciones. Después el cuerpo del cautivo fue desollado en un instante: "Y quitado el cuero y puesto sobre uno dellos, atado y ceñido con sus propias tripas, arrastrando por el suelo los pies y manoplas del sacrificado, se presentó ante su infernal ídolo hecho Xipe".[51]

[50] Mariano Veytia, *op. cit.*, p. 396.
[51] *Relaciones geográficas…*, *op. cit.*, p. 160.

EL RITUAL DE XIPE

El gran sacerdote Achcauhtli Teopixqui, entre clamores, viendo que el sol estaba por ponerse, mojó una flecha en la espuma del vaso y la disparó al aire exclamando maldiciones e imprecaciones. Después hizo tender en el suelo al personaje que llevaba la piel del sacrificado y vertió en él el vaso de aquella leche. Una gran niebla cubrió el campo de batalla. El amanecer que sucedió fue claro y despejado, sin enemigos a quienes combatir, pues todos se habían retirado a sus pueblos. En el campo de batalla había innumerables muertos de los enemigos vencidos.[52]

La complejidad de cada ritual, en particular aquel que comprende el sacrificio humano, la extracción del corazón, el desollamiento de la víctima, el uso que se hizo de la piel como atavío de un sacerdote que ejecuta un baile ritual delante de la deidad, sugiere no una imitación sino la dirección de individuos que conocían a profundidad el significado y la forma de realizar cada uno de estos actos, que hasta entonces eran desconocidos en Tlaxcala.

CONCLUSIÓN

Al principiar el tercer cuarto del siglo xiv los mexicas llevaron a cabo un nuevo ritual, donde el sacrificio humano ocupó un lugar importante, y lo realizaron en templos erigidos emulando las construcciones toltecas. Esta religión era en mucho distinta a otra antigua que se sostenía en el reino de Texcoco, donde los señores principales no la aceptaron.

"Sólo la corte de Tezcoco se había resistido a abrazar este culto, manteniéndose en la religión de sus mayores, y adorando solamente al Tloque Nahuaque, o Dios Criador, sin ceremonia alguna de culto exterior."[53] La religión de los mexicanos se basaba en el culto a varios

[52] La semejanza es también con el mito del nacimiento de Huitzilopochtli en el cerro de Coatepec, el cual al nacer disipa a sus enemigos y al pie del cerro queda el cuerpo descuartizado de su hermana Coyolxahuqui.

[53] Mariano Veytia, *op. cit.*, p. 386.

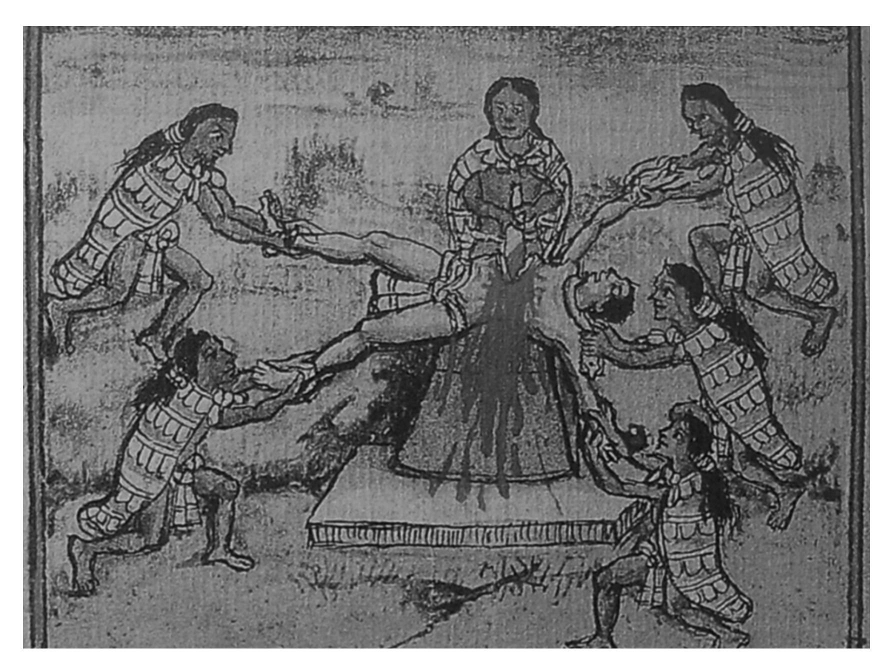


Figura 10. Fue tal el aparato de la práctica ritual del sacrificio humano que en poco tiempo fue aceptado por los pueblos del valle de México (*Atlas* de Durán).

dioses, el principal de los cuales era Huitzilopochtli. El aparato del culto era grandioso; en él se magnificaba la labor de los sacerdotes y el escenario donde se efectuaba, lo que provocó que en poco tiempo tuviera una gran aceptación entre los pueblos de la cuenca de México (figura 10). Sin embargo, en Tlaxcala este culto entró de manera directa, cuando un importante contingente de guerreros mexicanos se introdujo al asentamiento de Tepeticpac en auxilio de los tlaxcaltecas; estos guerreros asesoraron o participaron directamente en la realización del ritual de sacrificio humano y en la conformación de la ideología de guerra que trajeron consigo.

Por el contrario, pienso que es errónea la versión que se encuentra en las *Relaciones geográficas de Tlaxcala del siglo* XVI, según la cual dice durante el sitio de Tepeticpac vinieron en auxilio los texcocanos, ya que esta crónica se basa en los cantares escritos por Tequanitzin Chichimecatecuhtli, donde relata las hazañas de sus antepasados teochichimecas, primeros pobladores de esta provincia de Tlaxcala. Tequa-

nitzin, que fue originario de Quiahuixtlan, una de las cuatro principales cabeceras tlaxcaltecas, rememoró la gesta de Tepeticpac y la otra guerra de Poyauhtlan con el fin de inmortalizar la fama de sus antepasados, "eternizando su memoria entre los vivos, desde los siglos pasados, presentes y venideros".[54] Tequanitzin hizo sus cantares a principios del siglo XVI, cuando la rivalidad entre tlaxcaltecas y mexicas era grande; por ello, la participación mexicana en el conflicto de Tepeticpac quedó minimizada en su obra.

BIBLIOGRAFÍA

Barlow, Robert, "El derrumbe de Huexotzinco", en Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés (ed.), *Los mexicas y la Triple Alianza. Obras de Robert H. Barlow*, vol. 3, INAH/UDLA, México, 1990, pp. 155-172.

Benavente, fray Toribio de, Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, México, 1985.

Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias, edición de Manuel Orozco y Berra, Innovación, México, 1985, 294 p.

Contreras Martínez, José Eduardo, "Importancia del dios Camaxtle en la región tlaxcalteca prehispánica", *Camaxtli*, Órgano de Divulgación de la Asociación Pro-Museo Regional de Antropología e Historia de Tlaxcala, año XV, núm. 3, Tlaxcala, junio de 1993, pp. 4-14.

Davies, Claude Nigel, *Los mexicas: primeros pasos hacia el imperio*, IIH-UNAM, México, 1973.

Durán, Diego, "De las Indias de Nueva España y islas de tierra firme", *Atlas*, vol. 3, Imprenta de Ignacio Escalante, México.

——, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, Porrúa, México, 1967.

Duverger, Christian, *El primer mestizaje: la clave para entender el pasado mesoamericano*, Conaculta-INAH/Taurus/UNAM, México, 2007.

[54] *Relaciones geográficas…*, *op. cit.*, pp. 161-162.

Erdheim, Mario, "Transformaciones de la ideología mexica en realidad social", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (coords.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, 3a. ed., cisinah/Nueva Imagen, México, 1982, pp. 195-220.

Florescano, Enrique, *Ensayos fundamentales*, Taurus/Colmex, México, 2009.

Gibson, Charles, *Tlaxcala durante el siglo xvi*, fce/Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, 1991.

Historia tolteca-chichimeca, 2a. ed., edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena y Luis Reyes, ciesas/fce/Gobierno del Estado de Puebla, México, 1989.

Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *obras históricas*, 2 tomos, edición de Edmundo O'Gorman, unam, México, 1985.

Krickeberg, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas*, fce, México, 1982.

La Enciclopedia, vol. 15, Madrid, Salvat, 2004, pp. 11325-11326.

Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica, 2a. ed., edición de Keiko Yoneda, ciesas/fce/Gobierno del Estado de Puebla, México, 1991.

Mena, Ramón, "En la tierra de los cuatro senadores de Tlaxcala", en Ángel García Cook y Leonor Merino Carrión (comps.), *Antología de Tlaxcala*, t. 1, inah, México, pp. 19-37.

Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México, 1977.

Relaciones geográficas del siglo xvi: *Tlaxcala*, edición de René Acuña, t. I, iih-unam, México, 1984, 324 pp.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel María Garibay K., Porrúa, México, 1985.

Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo xvi, edición de Ángel María Garibay K., Porrúa, México, 1965.

Vela, Enrique, "Los *tlatoanis* mexicas", *Revista Arqueología Mexicana*, edición especial, núm. 40, México, 2011, pp. 8-17.

Veytia, Mariano, *Historia antigua de México*, Editorial del Valle de México, México, 2000.

Idolatría, superstición y embriaguez en la Nueva España: "delitos" con peyote y otras hierbas

Nidia Andrea Olvera Hernández

> Se enfermaron así y enloquecieron algunas desarrolladas criaturas del reino vegetal, como las que nos ocupan. En su inconmensurable tránsito de organismos inmóviles por el tiempo y la tierra, estas máquinas de sublimada y verde perfección detectaron en las profundidades del planeta yacimientos suntuosos: minas inagotables de alcaloides deletéreos, mares hirvientes de sustancias hipnóticas, y mortíferos piélagos subterráneos de infinitas partículas tóxicas, incandescentes y turbadoras, como el enjambre mayúsculo de la comba celeste.*

INTRODUCCIÓN

Los usos de plantas con efectos psicoactivos son prácticas ancestrales que se han dado en casi todas las sociedades humanas a lo largo de la historia, y han sido aprovechadas de distintas maneras; de ahí la importancia de estudiar estas formas de apropiación de la naturaleza. Para entender las concepciones y prohibiciones que se dieron en relación con las plantas psicodislépticas[1] durante la Nueva España hubo que acercarse tanto a las cosmovisiones indígenas como a las europeas.

* Eduardo Lizalde, *Manual de flora fantástica*, p. 77.

[1] El término se refiere a las plantas o sustancias que tienen la "habilidad para inducir estados especiales de conciencia cualitativamente diferentes del ordinario" y "una inten-

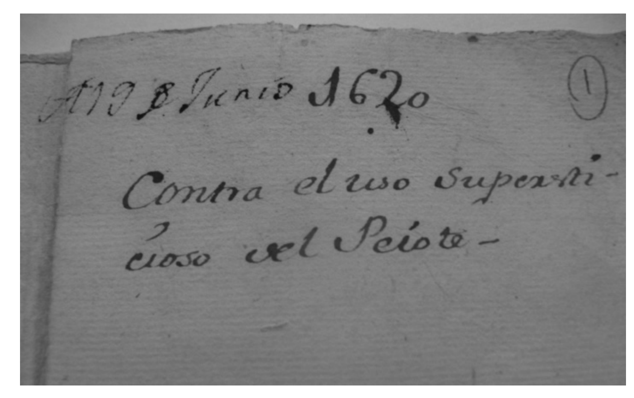

Contra el uso supersti-
cioso del Peiote -

Figura 1. Fragmento del Edicto del Peyote (portada), agn, Indiferente Virreinal, caja 6010, exp. 048. Fotografía de Nidia Olvera, 2010.

En este ensayo presentaré parte de una investigación más amplia sobre los usos, visiones y prohibiciones de las plantas psicoactivas durante el México colonial.[2] Expondré el análisis de 33 expedientes inquisitoriales del fondo Indiferente Virreinal que están relacionados con la prohibición del peyote y otras "yerbas que emborrachan", que se promulgó durante 1620. En primer lugar, hago referencia a las nociones europeas que sirvieron como justificación para prohibir el consumo de especies botánicas psicoactivas; posteriormente realizo un acercamiento a las particularidades de los documentos analizados, así como a las funciones y características del Santo Oficio de la Inquisición. Finalmente, se muestran los datos obtenidos a partir de la revisión de la documentación inquisitorial —relacionada con el edicto del peyote—, que dejan ver tanto las prácticas relacionadas con plantas psicoactivas por la diversa población novohispana como las razones argüidas para su proscripción y los sanciones que se estipularon.

---

sificación de la experiencia", José Luis Díaz, *Psicobiología y conducta: pautas de una indagación*, p. 114.

[2] Nidia Olvera, "De las yerbas que emborrachan. Un estudio diacrónico de los usos, visiones y prohibiciones de los psicodislépticos".

VISIONES, USOS Y PROHIBICIONES DE LAS PLANTAS PSICOACTIVAS EN LA NUEVA ESPAÑA

En el México prehispánico las especies tuvieron un carácter sagrado, ya que permitían el contacto con el ámbito divino. Fueron utilizadas en prácticas médicas, rituales, adivinatorias y religiosas. En Occidente, a las plantas también se les atribuían distintas propiedades y significaciones. A juicio de la autora, la diferencia principal con el mundo mesoamericano radica en que no se pensaba en los vegetales como poseedores de una deidad o de entidades espirituales, pero sí como contenedores de poderes protectores o curativos. Entre los europeos existía un importante uso mágico de las plantas; era común portarlas como amuletos o tenerlas colgadas en las casas, además de usarlas en distintos tipos de botanomancias.[3]

En la filosofía medieval y renacentista el alma se consideraba "la parte más noble de los cuerpos que viven, por la cual cada uno según su especie vive, siente y se sustenta y como poseedora de tres facultades del alma, de conocer, querer y acordarse: que son: entendimiento, voluntad y memoria".[4] Por lo que se pensó que el consumo de plantas psicoactivas o de bebidas alcohólicas incidía directamente en alguna de estas potencias del alma. También podían relacionarse con los desórdenes humorales en el cerebro, se les vio como meros engaños o embelecos[5] del demonio y como vicios o hábitos malos.

Los estados alterados de conciencia se interpretaron como pecados porque iban contra la templanza, una de las virtudes del alma que se caracterizaba por la moderación en la comida, la bebida y el sexo. Borrachera, beodez o embriaguez eran palabras comunes cuando se había tomado vino u otras sustancias que causan la "turbación de los sentidos".[6] Se consideraba que los efectos de sustancias psicoactivas modificaban los sentidos, sacaban de juicio, incidían en el entendi-

[3] "Superstición o divinación por las hierbas", Francisco del Hierro, *Diccionario de autoridades*, p. 660.

[4] *Ibid.*, p. 341.

[5] "Embuste, fingimiento engañoso, mentira disfrazada", *ibid.*, p. 386.

[6] *Ibid.*, p. 393.

miento, la voluntad y la memoria, producían sueños, visiones, y hasta podían causar locura.[7]

La conquista y la posterior instauración del virreinato de la Nueva España provocaron profundas trasformaciones en las sociedades mesoamericanas. Las prácticas rituales indígenas se mezclaron con la cultura popular española. Asimismo, se generaron procesos de resistencia, reinterpretación simbólica y nuevas creaciones culturales. Las plantas se asociaron a los santos católicos, lo que sirvió como estrategia a los "naturales" para continuar con sus antiguos ritos y creencias. También se adoptan devociones y liturgias cristianas y se da una "cristianización de los delirios indígenas".[8]

Hubo una división en torno a los usos de las plantas. Algunas, merecedoras de estudios, fueron llevadas a Europa; otras, al estar relacionadas con prácticas religiosas, se prohibieron, especialmente las plantas capaces de modificar la conciencia de los hombres, porque se consideraron una acción supersticiosa. Los psicotrópicos eran usados entre la población novohispana en las prácticas religiosas, adivinatorias o en el ámbito médico. Los españoles, al percatarse de la importancia de los estados de sueño, alucinación y embriaguez, los censuraron, "englobando en una misma reprobación formas rituales y sagradas próximas al éxtasis y la posesión".[9]

La sobriedad o moderación en el beber fue una norma que se buscó implantar en la sociedad novohispana. La Iglesia continuó con su papel de dirección de conciencias y cura de almas.[10] Se dio un choque entre dos culturas, "cuyas visiones acerca del abuso de las bebidas embriagantes eran tan diferentes".[11] Para los españoles no eran importantes el tiempo ni el espacio del consumo; los peninsulares basaban sus criterios sólo en los efectos producidos.[12] La embriaguez por pulque y los estados obtenidos con plantas psicoactivas se consideraron un pecado y un vicio que afectaban las potencias del alma, pues llegaban

[7] Nidia Olvera, *op. cit.*, p. 64.
[8] Serge Gruzinski, *El poder sin límites*, p. 220.
[9] *Ibid.*, p. 187.
[10] Sonia Corcuera, "La embriaguez, la cocina y sus códigos morales", p. 519.
[11] Sonia Corcuera, "Normas morales sobre la embriaguez indígena (1569-1713)", p. 134.
[12] *Ibid.*, p. 140.

incluso a hacer perder la razón y el juicio. Se prohibe el uso de las plantas psicoactivas —como el peyote—,[13] la embriaguez y otros estados alterados de conciencia, lo que provocó que algunas plantas se dejaran de usar o se fueran replegando cada vez más a zonas alejadas. Se transformaron sus usanzas y significaciones; algunas veces se ocultó el hecho, otras continuaron empleándose y sólo una parte de los conocimientos tradicionales se transmitieron a las siguientes generaciones. Tal es el caso de grupos indígenas como los huicholes y los tarahumaras, que aún consumen el peyote ritualmente durante sus fiestas o en ceremonias religiosas.

EL FONDO DOCUMENTAL DEL INDIFERENTE VIRREINAL

Se revisaron 33 expedientes del fondo Indiferente Virreinal, el más antiguo de 1620 y el más reciente de 1760, cuya catalogación concluyó en noviembre de 2006 en el Archivo General de la Nación (AGN). Este fondo contiene un acervo de aproximadamente 4 500 cajas, con documentación de 115 grupos de las instituciones virreinales, principalmente de los fondos documentales de tres de ellas: Secretaría de Cámara, Tribunales y Patronato Eclesiástico.[14] En esta investigación la mayoría de las fuentes utilizadas pertenecen al ramo inquisitorial. Su origen no es muy preciso; según Carlos Román, desde el siglo XVIII algunos escritos se organizaban en el rubro de "asuntos comunes e indiferentes".[15]

Los documentos se consideran una mera fuente de información y la paleografía, en este caso, una técnica auxiliar para entender mejor cómo se usaron y concibieron las plantas psicoactivas y los estados de conciencia que causaban. Para facilitar la lectura, en la transcripción

[13] El peyote (*Lophophora williamsii)* es una cactácea endémica del norte de México. Entre sus principios activos se encuentra la mezcalina, que produce efectos alucinógenos, "con visiones caleidoscópicas ricamente coloreadas. También puede modificar los sentidos del oído, del gusto y del tacto". Richard Evans Schultes *et al.*, *Plantas de los dioses*, p. 47.

[14] Carlos Román, "Los hallazgos en el proceso de descripción del 'Indiferente Virreinal' en el AGN".

[15] *Idem.*

de los manuscritos se trató de conservar la puntuación y algunos aspectos de la ortografía original, se unificaron las mayúsculas y minúsculas, se separaron las palabras y se desataron las abreviaturas.

Los documentos relacionados con el Tribunal de la Inquisición y de los que se trata aquí son de distintos tipos, abarcan desde los procesos donde hay una intervención del tribunal hasta los autos de fe, los edictos y las denuncias. Algunos no pertenecen directamente al Santo Oficio; aunque están dirigidos a esta institución, algunos de sus productores son religiosos que envían cartas por descargo de conciencia, pero no se puede asegurar que éstas hayan llegado a los inquisidores, ya que no registran un seguimiento o quizás no se les dio importancia y se trata simplemente de "denuncias despreciadas"[16] que no procedían. Pero las confesiones y acusaciones enviadas en la mayoría de los casos, fueron motivadas al conocerse los edictos publicados por la Inquisición.

La principal función del Santo Oficio fue preservar y defender la fe cristiana. En la Nueva España, en un principio estuvo en manos de los frailes, después se fundó la Inquisición episcopal, que sí tenía autoridad sobre la población indígena. "El 30 de diciembre de 1571 los indígenas dejaban de pertenecer al fuero inquisitorial y sólo dependerían del obispo en cuanto se refería a moral y fe."[17] Quedó instaurado el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, que funcionó hasta 1820 en los territorios de la Nueva España, Nueva Galicia, Nueva Vizcaya, Nuevo México, Yucatán, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Filipinas. Fue un inmenso y heterogéneo territorio donde sólo quedó registrada una minoría de los casos de supersticiones o idolatrías que pudieron haber en el México novohispano.

La información que podemos obtener de las fuentes inquisitoriales es muy diversa y comprende aspectos religiosos, médicos, económicos o de organización social. Como mencionó Richard Greenleaf, no sólo hay que hacer recuentos de los delitos y los castigos: también se deben observar los aspectos sociales y relacionar los procesos con el

[16] Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio*, p. 113.
[17] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, p. 22.

pensamiento de la época.[18] En las denuncias y autodenuncias podemos encontrar evidencias de la ideología dominante, las leyes, los infractores y los jueces; asimismo, de las transgresiones culturales, las prácticas y creencias religiosas de las clases subalternas o culturas populares y de lo "que se advierte sólo a través de documentos fragmentarios, procedentes en su mayoría de los 'archivos de la represión'".[19]

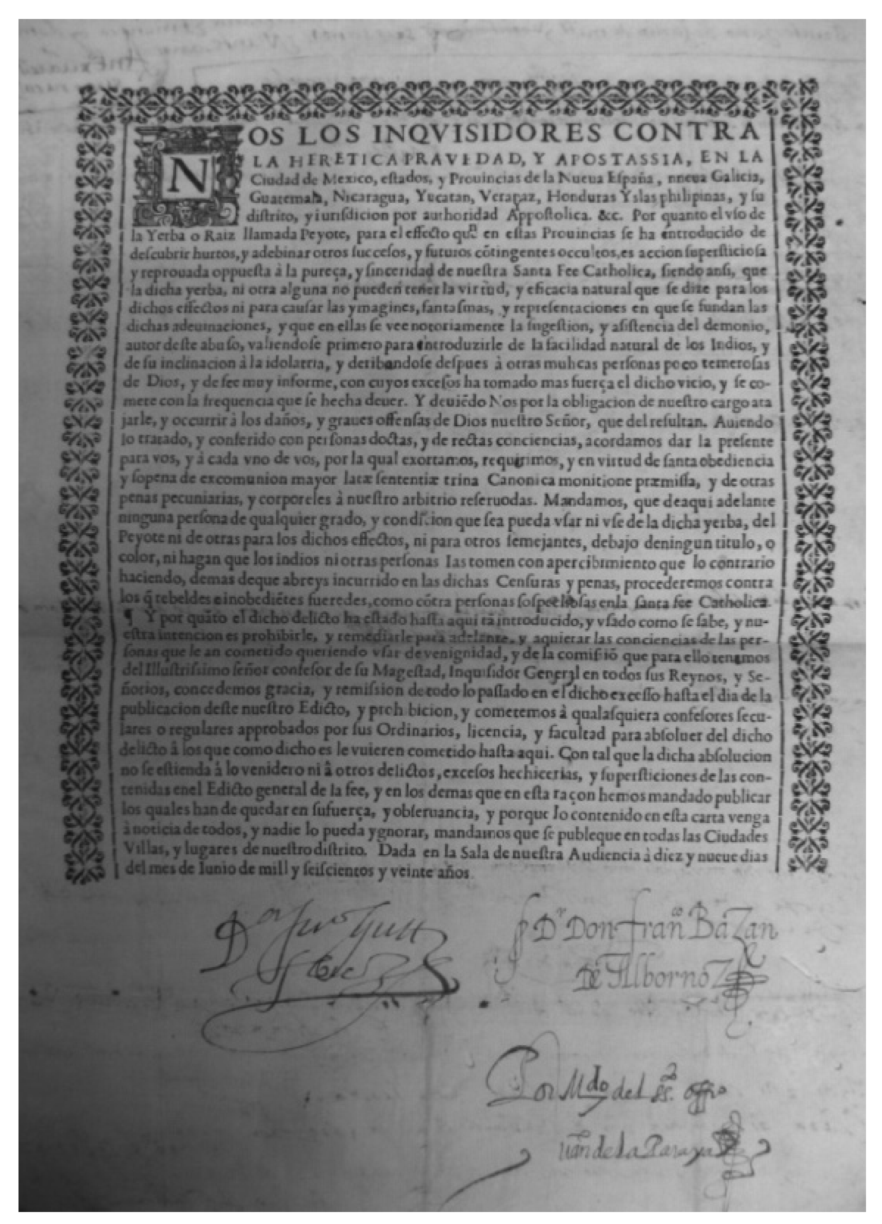
En la documentación inquisitorial se menciona una gran cantidad de plantas, pero es difícil saber a ciencia cierta el vegetal específico del que se trataba. A veces los usuarios les cambiaban el nombre para no ser descubiertos, otras veces a diferentes plantas se les llamaba de la misma manera o a la misma especie se le daban distintos nombres, o simplemente se mencionaban "ciertas yerbas", sin especificar cuáles. Sin embargo, en algunos casos es posible determinar a qué planta se refieren, porque se señalan sus propiedades, usos o características morfológicas. Además, se mencionan otros datos de interés, como el ambiente en que se usaban, la forma de conseguirlas y de consumo, el modo de preparación y sus efectos.

EL EDICTO DEL PEYOTE

Los edictos de fe "se leían en la catedral y en las principales iglesias y monasterios de cada ciudad importante; en ellos se recordaba la inexcusable obligatoriedad de denunciar a todo aquel de quien se sospechase podía ser hereje en cualquiera de sus manifestaciones".[20]

Se pegaban en las puertas de los templos y se leían después de las misas; se publicaban en poblaciones de más de 300 habitantes. Entre 1571 y 1700 se leyeron un centenar de edictos, pero su lectura fue irregular, casi siempre en lengua castellana, y se mencionaban conceptos que no todos los grupos sociales novohispanos conocían. Así que la mayoría de las denuncias aparecieron donde abundaban los españoles.[21]

[18] Richard Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España*, p. 114.
[19] Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, p. 25.
[20] Juan Blázquez, *La Inquisición en América*, p. 98.
[21] Solange Alberro, *op. cit.*, pp. 75-76.



NOS LOS INQVISIDORES CONTRA LA HERETICA PRAVEDAD, Y APOSTASSIA, EN LA Ciudad de Mexico, estados, y Prouincias de la Nueua España, nueua Galicia, Guatemala, Nicaragua, Yucatan, Verapaz, Honduras Yslas philipinas, y su distrito, y iurisdicion por authoridad Appostolica. &c. Por quanto el vso de la Yerba o Raiz llamada Peyote, para el effecto que en estas Prouincias se ha introducido de descubrir hurtos, y adebinar otros succesos, y futuros cōtingentes occultos, es accion supersticiosa y reprouada oppuesta à la pureça, y sinceridad de nuestra Santa Fee Catholica, siendo ansi, que la dicha yerba, ni otra alguna no pueden tener la virtud, y eficacia natural que se dize para los dichos effectos ni para causar las ymagines, fantasmas, y representaciones en que se fundan las dichas adeuinaciones, y que en ellas se vee notoriamente la sugestion, y asistencia del demonio, autor deste abuso, valiendose primero para introduzirle de la facilidad natural de los Indios, y de su inclinacion à la idolatria, y deribandose despues à otras muchas personas poco temerosas de Dios, y de fee muy informe, con cuyos excesos ha tomado mas fuerça el dicho vicio, y se comete con la frequencia que se hecha deuer. Y deuiēdo Nos por la obligacion de nuestro cargo atajarle, y occurrir à los daños, y graues offensas de Dios nuestro Señor, que del resultan. Auiendo lo tratado, y conferido con personas doctas, y de rectas conciencias, acordamos dar la presente para vos, y à cada vno de vos, por la qual exortamos, requirimos, y en virtud de santa obediencia y sopena de excomunion mayor latæ sententiæ trina Canonica monitione præmissa, y de otras penas pecuniarias, y corporeles à nuestro arbitrio reseruodas. Mandamos, que deaqui adelante ninguna persona de qualquier grado, y condicion que sea pueda vsar ni vse de la dicha yerba, del Peyote ni de otras para los dichos effectos, ni para otros semejantes, debajo deningun titulo, o color, ni hagan que los indios ni otras personas las tomen con apercibimiento que lo contrario haciendo, demas deque abreys incurrido en las dichas Censuras y penas, procederemos contra los q̄ rebeldes e inobediētes fueredes, como cōtra personas sospechosas en la santa fee Catholica.

¶ Y por quāto el dicho delicto ha estado hasta aqui tā introducido, y vsado como se sabe, y nuestra intencion es prohibirle, y remediarle para adelante, y aquietar las conciencias de las personas que le an cometido queriendo vsar de venignidad, y de la comisiō que para ello tenemos del Illustrissimo señor confesor de su Magestad, Inquisidor General en todos sus Reynos, y Señorios, concedemos gracia, y remission de todo lo passado en el dicho excesso hasta el dia de la publicacion deste nuestro Edicto, y prohibicion, y cometemos à qualesquiera confesores seculares o regulares approbados por sus Ordinarios, licencia, y facultad para absoluer del dicho delicto à los que como dicho es le vuieren cometido hasta aqui. Con tal que la dicha absolucion no se estienda à lo venidero ni à otros delictos, excesos hechicerias, y supersticiones de las contenidas en el Edicto general de la fee, y en los demas que en esta raçon hemos mandado publicar los quales han de quedar en su fuerça, y obseruancia, y porque lo contenido en esta carta venga à noticia de todos, y nadie lo pueda ygnorar, mandamos que se publeque en todas las Ciudades Villas, y lugares de nuestro distrito. Dada en la Sala de nuestra Audiencia à diez y nueue dias del mes de Iunio de mill y seiscientos y veinte años.

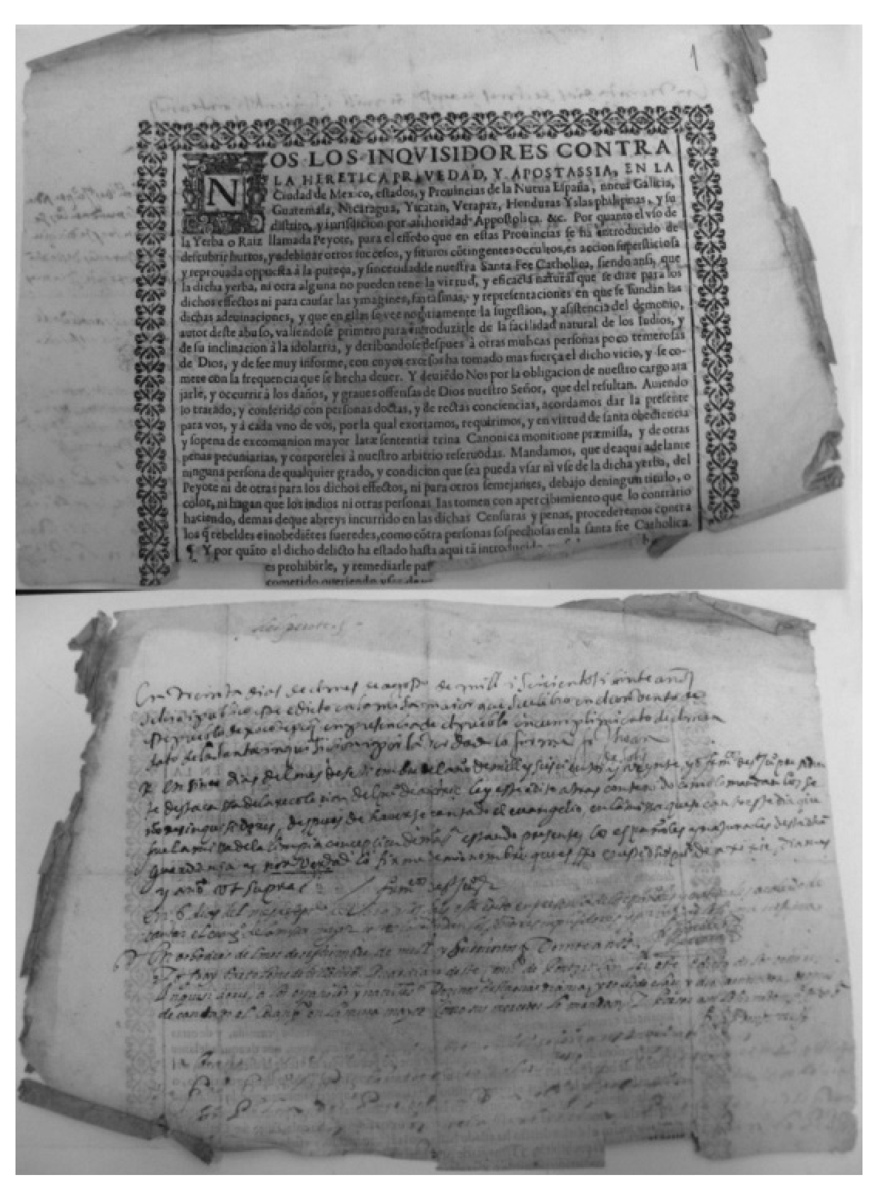
Figura 2. Folio 9. Edicto del Peyote, caja 5116, agn, Indiferente Virreinal, exp. 024. Fotografía de Nidia Olvera, 2010.

Existían edictos generales y particulares. Los primeros se referían a distintas clases de supersticiones e idolatrías. En el fondo documental del Indiferente Virreinal se encuentra gran cantidad de copias del edicto general de la fe, con varias fojas en que se prohíbe e incita a quien haya oído o visto manifestaciones de oraciones supersticiosas, nigromancias, suertes con habas, libros prohibidos, secta de Mahoma o de Lutero, ley de Moisés, infidelidad al rey, astrología judiciaria, casados dos veces y diversas herejías, a denunciarlo. Además, contiene una apostilla que señala las bebidas de peyote y otras hierbas como una adoración al demonio:

> [...] esperan de él respuestas, o imágenes y representaciones aparentes de lo que pretenden; para lo qual las dichas personas otras vezes se salen al campo de día, y a deshoras de la noche, y toman ciertas bebidas de yerbas y rayzes, como la que llaman del peyote, yerba de Santa María, o de otro cualquier nombre, con que se enagenan y entorpezen los sentidos; y las ilusiones y las representaciones fantásticas que allí tienen juzgan y publican después por revelación o noticia cierta de lo que ha de suceder.[22]

También fue posible localizar varios edictos particulares; este tipo de documentos se referían a un único delito, y "parece haber sido aceptado más ampliamente, en la medida en que versaba sobre comportamientos y hechos comunes en el virreinato".[23] En este caso se revisa el Edicto del Peyote, que se publicó en 1620. Estos edictos eran promulgados a petición de los calificadores; para este caso, fueron ellos quienes enviaron una carta el 29 de mayo de 1619 para que se castigase a los que usaran el peyote, un cactus de efectos alucinógenos. Decían que al tomarlo se establecía un pacto implícito con el demonio.[24] Después de ser tratado "con personas doctas y de rectas conciencias",[25] en este escrito se manda que ninguna persona "use la dicha yerba", puesto que "ha tomado más fuerça el dicho vicio",[26] que atentaba contra la santa fe católica. Además, se usaba para adivinaciones, en las que "se vee

[22] agn, Indiferente Virreinal, caja 3076, exp. 014, f. 5.
[23] Solange Alberro, *op. cit.*, p. 77.
[24] José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio*, p. 160.
[25] agn, Indiferente Virreinal, caja 1842, exp. 018.
[26] *Idem.*



NOS LOS INQVISIDORES CONTRA LA HERETICA PRAVEDAD, Y APOSTASSIA, EN LA Ciudad de Mexico, eſtados, y Prouincias de la Nueua Eſpaña, encuẽ Galicia, Guatemala, Nicaragua, Yucatan, Verapaz, Honduras Yslas philipinas, y ſu diſtrito, y juriſdicion por authoridad Appoſtolica. &c. Por quanto el vſo de la Yerba o Raiz llamada Peyote, para el effecto que en eſtas Prouincias ſe ha introducido de deſcubrir hurtos, y adebinar otros ſucceſos, y futuros cõtingentes occultos, es accion ſuperſticioſa y reprouada oppueſta à la pureça, y ſinceridad de nueſtra Santa Fee Catholica, ſiendo anſi, que la dicha yerba, ni otra alguna no pueden tener la virtud, y eficacia natural que ſe dize para los dichos effectos ni para cauſar las ymagines, fantaſmas, y repreſentaciones en que ſe fundan las dichas adeuinaciones, y que en ellas ſe vee notoriamente la ſugeſtion, y aſiſtencia del demonio, autor deſte abuſo, valiendoſe primero para introduzirle de la facilidad natural de los Indios, y de ſu inclinacion à la idolatria, y deribandoſe deſpues à otras muchas perſonas poco temeroſas de Dios, y de fee muy informe, con cuyos exceſſos ha tomado mas fuerça el dicho vicio, y ſe comete con la frequencia que ſe hecha deuer. Y deuiẽdo Nos por la obligacion de nueſtro cargo atajarle, y occurrir à los daños, y graues offenſas de Dios nueſtro Señor, que del reſultan. Auiendo lo tratado, y conferido con perſonas doctas, y de rectas conciencias, acordamos dar la preſente para vos, y à cada vno de vos, por la qual exortamos, requirimos, y en virtud de ſanta obediencia y ſopena de excomunion mayor latæ ſententiæ trina Canonica monitione præmiſſa, y de otras penas pecuniarias, y corporeles à nueſtro arbitrio reſeruadas. Mandamos, que deaqui adelante ninguna perſona de qualquier grado, y condicion que ſea pueda vſar ni vſe de la dicha yerba, del Peyote ni de otras para los dichos effectos, ni para otros ſemejantes, debajo de ningun titulo, o color, ni hagan que los indios ni otras perſonas las tomen con apercibimiento que lo contrario haciendo, demas de que abreys incurrido en las dichas Cenſuras y penas, procederemos contra los q̃ rebeldes e inobediẽtes fueredes, como cõtra perſonas ſoſpechoſas en la ſanta fee Catholica.

¶ Y por quãto el dicho delicto ha eſtado haſta aqui tã intro[illegible]

es prohibirle, y remediarle pa[illegible]

Figura 3. Folio 11. Fragmento de documento de recibimiento del Edicto del Peyote, agn, Indiferente Virreinal, caja 6010, exp. 048. Fotografía de Nidia Olvera, 2010.

notoriamente la sugestión y asistencia del demonio".[27] Así queda censurado el uso del peyote y de otras plantas con usos similares, "so pena de excomunión mayor [...] y de otras penas pecuniarias y corporales",[28] y se procedió contra "rebeldes, inobedientes y sospechosos".

Varias copias de este Edicto del Peyote se enviaron a las provincias en las que tenía injerencia el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Algunos expedientes con el Edicto del Peyote, que fue enviado a los distintos territorios de la Nueva España, en la parte posterior tienen firmas y certificaciones de los religiosos que lo leyeron en la misa y pegaron en sus iglesias. Por ejemplo, en el pueblo de Axixic, durante septiembre de 1620, afirmó el párroco: "leí este edicto atrás contenido, como lo mandan los señores inquisidores, después de haverse cantado el evangelio".[29] Se leyeron "delante de los españoles y españolas y indios y indias, todos congregados en la missa".[30] Incluso, durante 1621, se hizo otro tanto: en la "provincia de Guaxaca se han leído con toda puntualidad, declarándolos a los naturales en sus propias lenguas".[31] Después quedaron exhibidos en los pilares o puertas de las iglesias y conventos. La distribución de los edictos no fue uniforme y fue comunicada en distintos años. Para 1690 el sacristán mayor de la provincia de Antequera recibió siete edictos del peyote, y certificó que, después de haberlos leído, "los fixaré en los pilares de esta nuestra sancta iglesia".[32]

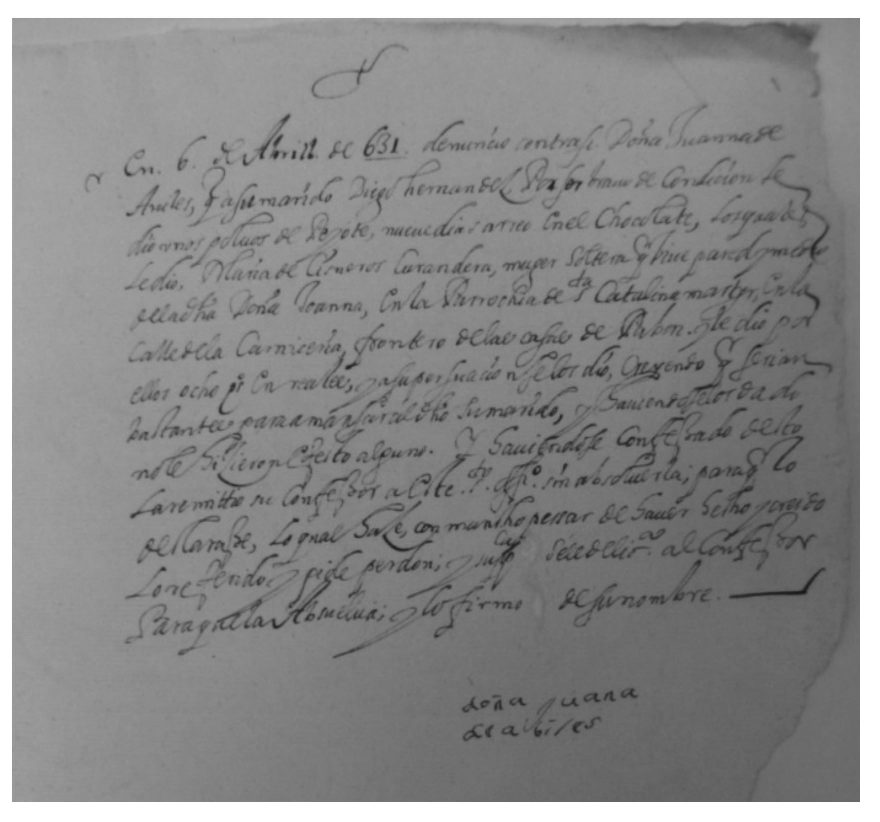
EL DESCARGO DE CONCIENCIA: DENUNCIAS Y CONFESIONES

Después de ser comunicado el Edicto del Peyote, varios acudieron a confesarse o a hacer una acusación. Algunos por sentir culpa, como Juana de Abilés, que en 1631, después de que le hubo dado peyote a su

[27] *Idem.*
[28] *Idem.*
[29] *Ibid.*, caja 6682, exp. 001.
[30] *Ibid.*, caja 6010, exp. 048.
[31] *Ibid.*, caja 1922, exp. 027.
[32] *Ibid.*, caja 6010, exp.104.

marido, que "nueve días arreo en el chocolate", declaró con "mucho pesar, después de haver hecho y creído lo referido, y pide perdón".[33]

Otros aseguraron haberlo hecho "sin malisia alguna"[34] o "como pobre engañado del demonio, juego de una pasión amorosa".[35] Otros asistieron al Tribunal del Santo Oficio a denunciar a algunas mujeres de las que habían oído decir que hacían hechicerías y "bebidas indecentes".[36] Ante el temor de haber incurrido en un pecado, los pobla-


En. 6. de Abrill de 631.

doña juana
de abiles

Figura 4. Folio 12. Denuncia contra sí misma, de Juana de Abilés por haberle dado peyote a su marido. agn, Indiferente Virreinal, caja 5259, exp. 082. Fotografía de Nidia Olvera.

[33] *Ibid.*, caja 5259, exp. 082.
[34] *Ibid.*, caja 5486, exp. 104.
[35] *Ibid.*, caja 6642, exp. 005.
[36] *Ibid.*, caja 6608, exp. 098.

dores fueron a confesarse, pero, según parece, algunas veces los confesores no entendieron bien los edictos y absolvieron a los penitentes, por ser muchos o porque se les consideró ignorantes o idiotas.[37] En pocas ocasiones los remitieron a declarar al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

En la documentación participan personajes de distintos grupos sociales novohispanos, desde el clero secular y regular, que debían leer los edictos y escuchar las confesiones de los fieles, hasta algunos religiosos que sabían de algunas hierbas o habían experimentado con ellas; como Isabel, religiosa del convento de San Gerónimo, que usó externamente el peyote que otra religiosa del hábito de san Francisco le había recomendado.[38] Otros españoles recurrieron a los rituales con plantas psicoactivas; en algunos casos llegaron a consumir estas plantas por desesperación o por mera curiosidad. También presenciaron rituales en los que se utilizaron psicodislépticos tratando de localizar objetos perdidos, por asuntos amorosos o por algún padecimiento. Es preciso reconocer que en la mayoría de los casos acudieron a confesarse por la culpa que sintieron. Asimismo, otros peninsulares o criollos pudieron notar las propiedades de las plantas e incluso empezaron a estudiarlas. Sea por caso el asunto de dos boticarios que fueron encontrados en la ciudad de Puebla con una arroba de pócimas de peyote. Al capellán no le quedó más que enterrarlas en el corral de su casa.[39]

Mestizos, negros y mulatos participaron como denunciantes y denunciados. Varios acudían a los indios para rituales de adivinación, otros tantos realizaron ceremonias y consumieron plantas psicoactivas. Aunque la población indígena no podía ser juzgada, aparecen en denuncias procesos inquisitoriales y se mencionan muchas de las prácticas mágicas, religiosas o médicas que realizaban. Los distintos grupos sociales novohispanos acudían con ellos. La mayoría de las veces eran los indios los que sabían el arte de curar, realizaban adivinaciones o proveían de diversas hierbas. Con indios viejos, otomíes, herbolarios, parteras, vendedoras de legumbres o hasta en los mercados se

[37] José Toribio Medina, *op. cit.*, p. 162.
[38] agn, Indiferente Virreinal, caja 5486, exp. 104.
[39] *Ibid.*, caja 6155, exp. 080.

podían obtener diversas especies vegetales psicoactivas. También cabe destacar que en un porcentaje mayor eran mujeres las especialistas en el uso de aquellas hierbas.

Las especies psicodislépticas eran utilizadas con distintos fines; por ejemplo, Aguirre Beltrán señaló varios de los propósitos al usar el peyote: "*a)* Colectivamente: *i)* para 'saber cómo saldrán de las batallas'; *ii)* para 'pelear y no tener miedo'. *B)* Individualmente: *i)* para no tener 'ni sed, ni hambre'; *ii)* para preservarse 'de todo peligro'; *iii)* para 'descubrir a los autores de un hurto o robo'; *iv)* para 'tener conocimiento de los futuros'; *v)* para 'la curación de heridas' y 'para diferentes achaques de hinchazones o pasmos', porque 'se tiene por medicinal, usada con moderación y templanza' ".[40]

Hay que mencionar también el empleo del peyote como afrodisiaco, y podría agregarse su uso adivinatorio para encontrar tesoros o minas. Era y es común emplear las distintas plantas psicoactivas con fines de adivinación. Los pobladores de los diferentes grupos sociales acostumbraban ir con los indios para encontrar algo perdido, desde personas —como la madre "que quería saber si un hijo mío fraile françisco era vivo o muerto"—,[41] animales robados, objetos como hachas, dinero, una cruz, una mina; hasta hubo una mujer que buscaba "unos calçones que le habían hurtado".[42] Tanto hombres como mujeres recurrían a los psicotrópicos como un método de magia amorosa, ya fuese "para alcanzar mujeres"[43] o "para saber si había de volver a su amistad un hombre con quien trataba".[44] También se recomendaba su empleo con los maridos celosos, para amansar a algún mancebo "por ser bravo de condición"[45] o para poder "atraer los ombres y tenerlos sujetos a su voluntad".[46]

Asimismo, se mencionan distintos usos medicinales. Servían en los rituales curativos para conocer la etiología de la enfermedad o para

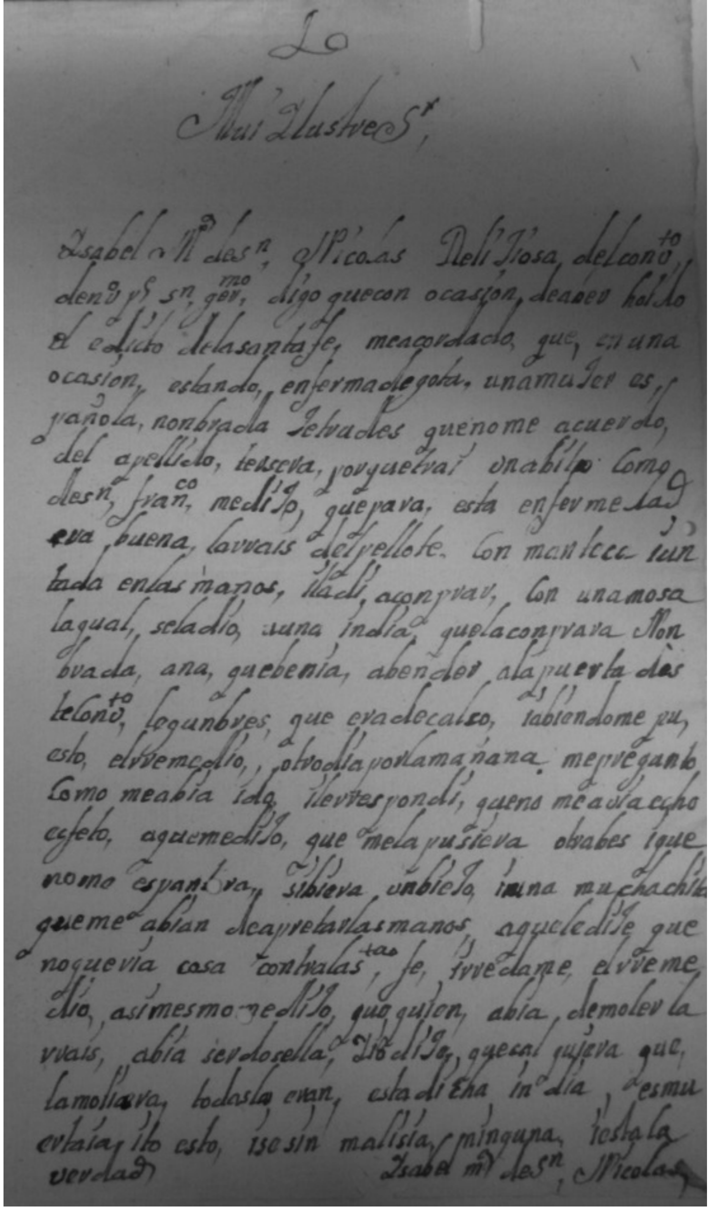
[40] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, p. 152.
[41] AGN, Indiferente Virreinal, caja 6609, exp. 038.
[42] *Ibid.*, caja 5172, exp. 057.
[43] *Ibid.*, caja 4116, exp. 005.
[44] *Ibid.*, caja 5172, exp. 057.
[45] *Ibid.*, caja 5259, exp. 082.
[46] *Ibid.*, caja 6608, exp. 098.

curar el padecimiento; además de las ya conocidas aplicaciones externas de diversas plantas, como ungüentos para la gota, tullimientos u otras enfermedades. Sirva como ejemplo el caso de la monja Isabel, a quien recomendaron que para la gota "laváis del peyote con manteca, i untada en las manos".[47] Isabel consiguió la planta con una india que iba a las puertas a vender legumbres, pero no le hizo efecto, a pesar de que fue molido por una doncella, como se había recetado. Le recomendaron entonces que se la aplicara de nuevo y "que no me espantara si viera un viejo, una muchachita, que me habían de apretar las manos".[48] No volvió a aplicar el remedio por temor a transgredir la fe católica.

Las hierbas también podían portarse o llevarse como amuletos; como un abogado de la Ciudad de México, que en 1629 denunció haber leído de "un religioso dominico, que trayendo consigo cierta hierba se granjeaba la voluntad de los que gobiernan, para ver si el consejo le promovía [...] en algún cargo".[49] Las esclavas tenían otros motivos; por ejemplo, una negra "llamada Dominga, a la que se le dio cierta hierba envuelta en un papel, diciéndole la trajese consigo, con la cual no la maltrataría su ama".[50]

La planta que más aparece en los registros inquisitoriales es el peyote. De los 33 documentos revisados, en 27 se menciona el *péyotl*. Entre los casos del Indiferente Virreinal, en un documento de 1632 se hace mención del *puyomate*, que se debe portar para alcanzar mujeres.[51] El *pipicicintli* también lo vendían los indios para fines amorosos.[52] El *olúlic*, que probablemente se refiera al *ololiuhqui*, fue tomado tres veces en 1635 por María de Cárdenas en Guatzindeo, para saber de su amistad con un hombre.[53] Estas plantas se mezclaban con otros ingredientes, por ejemplo el chocolate, el atole, ciertos gusanos, sangre menstrual o tierra de sepultura.

47 *Ibid.*, caja 5486, exp. 104.
48 *Idem.*
49 *Ibid.*, caja 4123, exp. 042, f. 2.
50 *Ibid.*, caja 5259, exp. 103.
51 *Ibid.*, caja 4116, exp. 005.
52 *Ibid.*, caja 6010, exp. 107.
53 *Ibid.*, caja 5172, exp. 057.



Mui Ilustre S.r

Isabel M.a de S.n Nicolas Religiosa del Conv.to
de n.ro p.e s.n Ger.mo digo que con ocasion de aver leido
el edicto dela santa fe, me acordado que en una
ocasion, estando enferma de gota, una muger es-
pañola, nombrada [illegible] que no me acuerdo
del apellido, tersera, porque era un abito como
de s.n Fran.co medico, que para esta enfermedad
era buena [illegible] del pellote con manteca iun-
tada en las manos, i a dicho a comprar, con una mosa
la qual, se la dio, a una india que la compraba nom-
brada, Ana, que venia, a vender a la puerta dos
del conv.to legunbres, que era de calso, i abiendome pu-
esto, el remedio, otro dia por la mañana me pregunto
como me abia ido, i le respondi, que no me avia echo
efeto, a que me dixo, que me la pusiera otra vez i que
no me espantara, si biera un bicho, i una muchachita
que me abian de apretar las manos, a que le dije que
no queria cosa contra las santas fe, [illegible] el reme-
dio, asi mesmo me dixo, que quien abia de moler la
[illegible], abia ser doncella, i le dixe que la que
la molia, todas lo eran, esta dicha india, es mu-
[illegible] i lo esto, i es sin malisia ninguna, i esta la
verdad

Isabel M.a de S.n Nicolas

Figura 5. Folio 16. Carta de una religiosa enviada al Santo Oficio por haberse lavado las manos con peyote al estar enferma de gota. agn, Indiferente Virreinal, caja 5486, exp. 104. Fotografía de Nidia Olvera, 2010.

Al perseguir ciertas prácticas, el Santo Oficio dejó testimonios de las costumbres relacionadas con los psicotrópicos, como un rito realizado en 1628 por Juan Gonsales, de 40 años, que trabajaba en las minas de Charca, quien al sentirse "afligido y desconsolado" por verse pobre, recordó que otro hombre llamado Blas Garsés le había dicho que tomó peyote y así encontró una mina. Fue Juan con unas indias, para

> […] lo qual llebó este confesante un real del dicho peiote, y llebó también saumerio y candelas que poner delante de unas ymágenes, y un crucifijo […], para resar muchas orasiones a nuestra Señora, a la pasión de Christo, y todos resaban, y ofreció una misa a San Nicholás […] Se estubieron resando toda una noche entera hasta que amanesió.[54]

Además, se mencionan otros elementos asociados a las prácticas rituales, como velas, agua, sahumerios, ocote, algodón, oraciones, tecomates, o adivinación con maíz.[55]

Hay que señalar que en las ceremonias descritas también se registran elementos sobrenaturales o seres míticos, como la Cihuacóatl.[56] Estas mujeres-serpiente aparecen como dueñas del agua en diversos relatos etnográficos entre totonacas, otomíes, tepehuas, tojolabales, zoques y nahuas, que fueron trasformando desde la Colonia, asociadas a antiguas deidades mesoamericanas encargadas de proveer las aguas, los mantenimientos, cuidar los mantos acuíferos, la salud e incluso en algunos casos eran las responsables del ahogamiento de los hombres.[57] Tal es el caso de Polonia, una curandera indígena que acostumbraba beber peyote, a quien consultó una mujer de nación portuguesa para que curara a su hija. La mujer peninsular se vio sorprendida al preguntarle a Polonia cómo aprendió a curar. La curandera, al contarle de su iniciación, nos dejó un interesante relato:

54 *Ibid.*, caja 5259, exp. 102.

55 La adivinación con maíz es una práctica aún presente en diversos grupos indígenas de Mesoamérica, como entre los tlapanecos que acostumbran, "echar el maíz" para que les responda a preguntas específicas. Marion Oettinger, "Dos métodos de adivinación tlapaneca".

56 En relación con la mujer serpiente.

57 Félix Báez-Jorge, *Las voces del agua,* pp. 140-141.

> Preguntando la dicha Jerónima de Ulloa a la Polonia embustera cómo curava de aquella manera y modo, respondió que, siendo de edad de diez años fue a un xagüey por agua, y que en el agua vido un tecomate pintado muy alano, y que queriéndolo tomar el tecomate, la çambullían bajo el agua; y que queriéndose ir, volvió a ver el tecomate a la orilla del xagüey, y que queriéndolo tomar le rozan de la mano y la metieron debajo del agua; la tomó en braços, y que la mitad era culebra y la otra mitad mujer, y que teniéndola asentada le enseñó el arte de curar. Y a la tarde, aviéndola bañado, le dixo: anda niña, que ya sabes cómo as de curar y ganar la vida.[58]

Según la tradición occidental, el uso de plantas psicoactivas afectaba el alma, hacía más intensas las tentaciones del demonio y fomentaba la idolatría. A las prácticas con estas plantas, algunas veces se les menciona como "superstición vana, que entre gente ignorante se practica",[59] "uzando de yerbas y otras cosas, con que el demonio con façilidad engaña a los que tal cosa hazen".[60]

Para quien las usaba, en algunos casos se sugirieron castigos corporales hacia "este uso del peyote; para que hubiese enmienda en él, sería muy importante alguna demostración de castigo, por que con eso temiesen";[61] o, refiriéndose a Polonia, la curandera indígena, se recomienda que "si el Santo Oficio quemase una destas, se haría gran servicio".[62] Sin embargo, en la práctica no fueron comunes la persecución ni las puniciones, ya que muchas veces las denuncias ni siquiera fueron atendidas o cuando se confesaban y arrepentían era menor la sanción. Por ejemplo, en 1628, al no encontrar ninguna mina, Juan Gonsales acudió a declarar "pidiendo misericordia del error que ha cometido como hombre inorante".[63] Por su autoconfesión no le dieron ninguna multa ni castigo; sólo declaró el Santo Oficio lo siguiente: "este confesante, hombre de bien pero torpísimo y muy ignorante y de poca capacidad...",[64] lo que deja ver que el uso de estas plantas se

[58] agn, Indiferente Virreinal, caja 6630, exp. 073.
[59] *Ibid.*, caja 2284, exp. 021.
[60] *Ibid.*, caja 6642, exp. 005.
[61] *Ibid.*, caja 5259, exp. 103.
[62] *Ibid.*, caja 6630, exp. 073.
[63] *Ibid.*, caja 5259, exp. 102.
[64] *Idem.*

calificaba como un engaño demoniaco o una superstición en la que podía incurrir cualquier persona en una situación de desesperación o por ser gente de poco conocimiento.

En varios de los documentos revisados se menciona que no se obtuvo el resultado esperado, o al menos eso declararon los inculpados, ya que muchos dicen que no lograron ver o encontrar lo que esperaban. Algunas veces lo atribuyeron a la cantidad consumida, como en el ritual que se realizó para encontrar una mina en el que participó Juan Gonçales (o Gonsales), que "ni él ni los demás vieron ni oyeron cosa alguna; y preguntando este confesante al dicho indio que cómo no avían visto nada, respondió que quisá era la causa de aver vevido poco peiote".[65] Otros opinaron que "no tubo efecto alguno porque todo fue falsedad".[66]

En otros casos sí consiguieron las respuestas deseadas; como le sucedió a una mujer de la ciudad de Zacatecas en 1631 a quien un indio le respondió acertadamente lo que preguntaba: "supe lo que quería saber, que era saber si un hijo mío, fraile francisco, era vivo o muerto; y el dicho indio, aviendo tomado el peiote, me dixo era muerto, y fue la verdad porque lo era, como luego lo supe, y esto abrá dos años poco más".[67]

Por último, en raros casos se mencionan en los documentos estudiados los efectos de las plantas psicotrópicas. Todo aparece con un matiz de engaño y superstición, por temor al demonio, a Dios o quizás al mismo Santo Oficio. Pocas personas mencionan los cambios en la percepción o lo que sintieron Dicen más bien que no les hizo efecto alguno, que no las usarán más y piden perdón. Ya habían sido advertidos de que se trataba de un delito y de las penas que se daban, así que la mayoría limitó sus confesiones. Sólo unas negras, que confiesan haber bebido peyote, dicen haber tenido "muchas visiones malas y al demonio y otras cosas, y que la dicha cruz la vieron andar por el aire".[68] Dicen

[65] *Idem*.
[66] *Ibid*., caja 6642, exp. 005.
[67] *Ibid*., caja 6609, exp. 038.
[68] *Ibid*., caja 5259, exp. 103.

que lo tomaron por curiosidad, pero sintieron pena y, arrepentidas, fueron a confesarse.

CONSIDERACIONES FINALES

Con los recursos naturales vegetales los seres humanos hemos construido nuestras casas, nos vestimos, alimentamos, curamos, embriagamos; estimulamos nuestro cuerpo o modificamos nuestra conciencia. El consumo de plantas psicoactivas es un fenómeno social y de gran trayectoria histórica digno de ser estudiado desde las diversas ciencias sociales. Por un lado, han permitido el contacto con el ámbito divino, por lo que han formado parte de las creencias y prácticas religiosas de distintas sociedades. Por otro lado, el uso de plantas psicoactivas ha sido prohibido y perseguido.

Con la colonización europea se transformaron sustancialmente las prácticas con enteógenos. Al ser parte fundamental de la vida ritual y religiosa de las poblaciones originarias, su uso se consideró idolatría o superstición y se le asoció con el demonio o la hechicería. Además, el uso de estas plantas chocó con las ideas de templanza y sobriedad propagadas por el cristianismo. Aunque en tiempos prehispánicos también existió cierto control de estos vegetales, los estados modificados de conciencia se consideraban de manera muy diferente: se pensaba que en ciertas circunstancias podían ser útiles. Para el mundo mesoamericano esto dependía del espacio y el momento adecuados, mas para los españoles los estados de embriaguez excesiva fueron siempre inadmisibles, ya que, a su entender, afectaban el alma y trastornaban el juicio.

Desde el Santo Oficio de la Inquisición se publicaban prohibiciones contra especies psicodislépticas y los religiosos de cada población debían encargarse de su cumplimiento. Muchas veces se ocultaron estas prácticas o simplemente no se les dio mayor importancia. Los edictos, denuncias, confesiones y demás documentos inquisitoriales aportan valiosa información sobre este fenómeno y fueron aprovechados para esta investigación. La implantación del cristianismo y sus "virtudes" no fue homogénea. Gran cantidad de prácticas rituales resistieron o

se reinterpretaron, especialmente las creencias religiosas relacionadas con las plantas. "La flora siguió con su papel de elemento de comunicación con los dioses",[69] y a pesar de que la Inquisición intentó ocultar muchos aspectos de estas prácticas, parte de los conocimientos del mundo vegetal pudieron transmitirse y perdurar entre la población indígena.

La documentación colonial resulta muy útil para la investigación etnohistórica, aunque su finalidad haya sido otra: la erradicación de los usos de algunos psicodislépticos. Contextualizándola adecuadamente, aporta datos de las legislaciones y la visión de los colonizadores y colonizados, las prácticas médicas, rituales, adivinatorias, y en general de la vida cotidiana y las cosmovisiones de los distintos grupos sociales que habitaron el mundo novohispano.

FUENTES PRIMARIAS

agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 0280, exp. 002.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 1087, exp. 019.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 1099, exp. 010.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 1314, exp. 020.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 1324, exp. 018.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 1842, exp. 018.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 1922, exp. 027.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 1989, exp. 023.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 3076, exp. 014.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 4116, exp. 005.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 4123, exp. 042.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 5023, exp. 036
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 5116, exp. 024.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 5172, exp. 057.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 5259, exp. 080.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 5259, exp. 082.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 5259, exp. 100.

[69] Dora Sierra, "Magia y hechicería", p. 133.

agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 5259, exp. 103.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 5336, exp. 045.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 5422, exp. 035.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 5259, exp. 102.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 2284, exp. 021.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 5486, exp. 104.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 5506, exp. 018.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 6010, exp. 048.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 6010, exp. 104.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 6010, exp. 107.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 6155, exp. 080.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 6608, exp. 098.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 6609, exp. 038.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 6630, exp. 073.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 6642, exp. 005.
agn, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 6682, exp. 001.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica*, VII. *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, fce, México, 1992.

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, fce/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1988.

Báez-Jorge, Félix, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad Veracruzana, Xalapa,1992.

Blázquez, Juan, *La Inquisición en América (1569-1820)*, Corripio, República Dominicana, 1994.

Corcuera, Sonia, "Normas morales sobre la embriaguez indígena (1569-1713)", en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Del dicho al hecho: transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, inah, México, 1989, pp. 133-147.

——, "La embriaguez, la cocina y sus códigos morales", en Pilar Gonzalbo y Antonio Rubial (coords.), *Historia de la vida cotidiana*

en México: la ciudad barroca, t. II, FCE/Colmex, México, 2005, pp. 519-554.

Díaz, José Luis, *Psicobiología y conducta: pautas de una indagación*, FCE, México, 1989.

Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, Océano, México, 2005.

Greenleaf, Richard, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, FCE, México, 1995.

Gruzinski, Serge, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, INAH, México, 1988.

——, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVII*, FCE, México, 2000.

Hierro, Francisco del, *Diccionario de autoridades*, facsímil del Diccionario de la lengua castellana *de 1726*, Gredos, Madrid, 2003.

Lizalde, Eduardo, *Manual de flora fantástica*, Cal y Arena, México, 1997.

Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, Porrúa/UNAM, México, 1987.

Oettinger Jr., Marion, "Dos metódos de adivinación tlapaneca: medir el hueso y echar los granos de maíz", *Anales de Antropología*, vol. 16, IIA-UNAM, México, 1979.

Olvera, Nidia, *De las yerbas que emborrachan. Un estudio diacrónico de los usos, visones y prohibiciones de los psicodislépticos*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México, 2011.

Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio: el curandero en el México colonial*, UNAM, México, 1989.

——, *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*, Plaza y Valdés, México, 2002.

Román, Carlos, "Los hallazgos en el proceso de descripción del 'Indiferente Virreinal' en el AGN", ponencia presentada en la Reunión Nacional de Archivos 2006, en Oaxaca, disponible en <http:-www.agn.gob.mx> archivistica, reuniones, 2006, RNA, pdf, Ponencia_Oaxaca_Carlos_Roman2.pdf> (consultado el 18 de febrero de 2010).

Schultes, Richard, y Albert Hofmann, *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, FCE, México, 2010.

Sierra Carrillo, Dora, *El demonio anda suelto: el poder de la Cruz de Pericón*, inah, México, 2007.

——, "Magia y hechicería: la herbolaria en documentos coloniales", en Celia Islas Jiménez, María Teresa Sánchez Valdés y Lourdes Suárez Diez (coords.), *análisis etnohistórico de códices y documentos coloniales*, inah, México, 2008.

Las plantas sagradas entre los *cruzo'ob* de Quintana Roo

Daniela Sánchez Aroche

> La íntima relación entre el mundo vegetal y el organismo humano se manifiesta en particular en que algunas plantas producen sustancias que pueden influir en las profundidades de la mente y del espíritu del hombre.
>
> Richard Evans Schultes

Introducción

En la antigüedad el hombre buscó un acercamiento estrecho con su entorno biofísico, pues el conocimiento de éste le proporcionaría saberes que le auxiliarían en su sobrevivencia cotidiana y su permanencia terrenal. La observación de distintos fenómenos meteorológicos y climáticos, así como del proceso vital de ciertas plantas y animales, le permitió comprender el proceso evolutivo que todo ser humano debía seguir en este plano: nacer, crecer, reproducirse y morir, para volver a formar parte nuevamente del cosmos.[1] El registro de estos hechos ayudó a pronosticar las temporadas benéficas cuando la bonanza estaría presente, pero a la vez se tuvo conocimiento de las temporadas funestas de escasez.

[1] Autores como Max Müller, Herbert Spencer, Edward B. Tylor, Lucien Lévy-Bruhl, Bronislaw Malinowski, E. E. Evans-Pritchard, entre otros, formularon diversas teorías acerca del origen de la religión. Centraron su atención en las formas religiosas primitivas, en las que el entorno biofísico era el elemento que contenía potencias sagradas infinitas que se manifestaban en ciertos tiempos y espacios. Autores citados en Edward Evan Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*.

Particularmente en la zona conocida como Mesoamérica,[2] desde tiempos remotos el hombre se enfrentó con un medio natural diverso que le procuraba alojamiento, vestido y comida; el resultado de este bagaje natural fue la aparición de diversos grupos que, al estar en contacto con un entorno específico, crearon diversas formas culturales que serían los componentes particulares de sociedades con un pensamiento estructurado. Específicamente, enfocaremos nuestra atención en un grupo que habita el sureste de la República Mexicana desde hace aproximadamente 3 000 años.

Los mayas desarrollaron una cosmovisión[3] propia, producto de sus cálculos astronómicos y matemáticos, pero, sobre todo, de una interacción y relación estrecha con el medio. Para el maya, el cosmos se había formado a partir del caos, de las aguas primordiales, en las que surgió la Tierra. El paso siguiente fue dividirla en cuatro partes con un centro; de esta manera, la cosmogonía y la cosmología[4] se basaban en nociones de numerología, en las que el cuatro y el cinco siguen teniendo hasta la actualidad una presencia importante en cuestiones religiosas (figura 1).

Para los mayas, el cuatro es el número por excelencia de la creación: cuatro fueron los lados que se midieron para crear el mundo, cuatro fueron los cargadores que se apostaron en cada una de las esquinas para sostener el firmamento, cuatro son los puntos por donde hace su recorrido el Sol durante el año.

[2] Por Mesoamérica entendemos una superárea cultural compuesta por sociedades heterogéneas con una realidad histórica compartida. Paul Kirchhoff, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales," pp. 1-13; Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del norte, dioses del sur*..., pp. 21-29.

[3] Por cosmovisión entendemos la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio natural en que vivían y el cosmos en que situaban la vida del hombre. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, *et al.*, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, p. 462. Otra de las definiciones es la que plantea Alfredo López Austin, quien entiende por cosmovisión un conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo, *Cuerpo humano e ideología*, p. 20.

[4] El concepto de cosmogonía se entiende como la explicación del origen del mundo; la cosmología es la descripción de su estructura. Rafael Tena, "La religión mexica", p. 12.



Figura 1. Momento creador donde aparecen los primeros seres en la tierra. Acuarelas de Diego Rivera. Fotografía de Daniela Sánchez Aroche.

"Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado; y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones."[5]

El número cinco complementaría esta concepción creadora, pues simboliza el centro del cosmos, el lugar donde se da la comunicación y ruptura de niveles. Por esta razón, la flora desempeña un papel preponderante en el desarrollo de la cosmovisión maya: las plantas y los árboles simbolizan un microcosmos en donde diversas energías se encuentran presentes, interactuando. De esta manera, la flora maya cumple la función de interlocutor entre el hombre y las potencias suprahumanas albergadas en los distintos niveles cósmicos.[6]

[5] Adrián Recinos, *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché*, pp. 21-22.

[6] Al respecto, podemos corroborar estas ideas con lo propuesto por Elio Masferrer Kan, quien comenta que "[…] la investigación etnológica nos ha mostrado que las



Figura 2. La flora maya: microcosmos en el cual se genera y regenera la vida. Fotografía de Daniela Sánchez Aroche.

El objetivo del presente trabajo es mostrar cuáles eran las plantas que se utilizaban en los distintos rituales[7] desde épocas precolombinas, ya fuese por sus propiedades químicas como por aquellas que les atribuían en relación con sus características para alejar los malos aires, provocadores de enfermedades y calamidades. Posteriormente, se analizarán algunos documentos novohispanos que ilustran la llegada de nuevas especies que fueron acogidas por los nativos mayas, que las utilizaron en procedimientos curativos y ceremoniales. Por último, nos interesa proponer un acercamiento etnográfico en las comunidades *cruzo'ob* de Quintana Roo, para indagar sobre las plantas que tienen origen maya, así como también aquellas que fueron traídas del viejo continente y siguen utilizándose aún en la actualidad (figura 2).

religiones, los conceptos de salud y enfermedad, y el empleo de recursos de origen vegetal en los rituales están íntimamente relacionados, y que en muchos casos son parte del mismo campo de la visión del mundo de los grupos étnicos". "Religión, medicina y plantas psicoactivas en el indigenismo", p. 303.

[7] El ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos. Al ser una parte sustancial de la religión, implica una activa participación social. La particularidad del ritual reside en el hecho de constituirse a medias entre *statement and action*, entre la afirmación verbal de nociones y creencias y la acción. Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, p. 17.

Llamamos plantas sagradas a todas aquellas especies vegetales que por sus propiedades fisicoquímicas son utilizadas en rituales y ceremonias para santiguar, ramear y decorar altares y adoratorios, favoreciendo así la comunicación con entes suprahumanos. Su color, textura, aroma, pero sobre todo sus propiedades frías o calientes, alejan los malos aires, que en la península yucateca se consideran factores que provocan enfermedades a los hombres y animales.

Estos aires son también portadores de calamidades climáticas y ecológicas,[8] razón por la que su importancia es crucial para el mantenimiento del cosmos. A continuación realizaremos un examen retrospectivo para mostrar su importancia a lo largo de la historia.

PRIMEROS VESTIGIOS (ICONOGRAFÍA FLORÍSTICA PREHISPÁNICA)

Durante la época precolombina las plantas desempeñaron un papel fundamental para facilitar la comunicación entre el hombre y la otredad espiritual. Diversos vestigios arqueológicos muestran escenas en las que personajes, probablemente pertenecieran a la realeza maya clásica, ingieren y utilizan diversas especies de plantas, ya sea como inductores de estados alterados de conciencia o bien como ornatos en actos rituales. Un ejemplo de su importancia como microcosmos son las figurillas de Jaina, Campeche, que muestran personajes que emergen de flores de nardo (*Polianthes tuberosa L.*). Éstos son posibles dioses que en la tradición oral mítica lacandona emergieron de estas flores creadas por K'akoch (figura 3).[9]

Marlene Dobkin de Ríos es una de las primeras investigadoras en analizar los atributos químicos de distintas plantas. Entre sus mayores aportes se encuentran sus trabajos sobre el lirio acuático *(Nymphaea ampla)*, que contiene químicos psicoactivos: nufarina y apomorfina.[10]

[8] Autores como Alfonso Villa Rojas, Miguel Alberto Bartolomé, María Montoliú Villar, entre otros, demostraron en sus etnografías que también los mayas dotan a las plantas de características frías y calientes.

[9] Didier Boremanse, *Cuentos y mitología de los lacandones*, p. 43.

[10] Marlene Dobkin de Ríos, "The Influence of Psychotropic Flora and Fauna on Maya Religion", p. 147.



Figura 3. Figura de barro procedente de la isla de Jaina, Campeche, que muestra a un posible dios emergiendo de una flor. mna, Sala Maya. Fotografía de Daniela Sánchez Aroche.

Esta flor se halla representada en vasijas que datan del Clásico Temprano al Clásico Tardío. Los actos rituales que representan están relacionados con concepciones escatológicas mayas, en las que tanto seres humanos como entes infraterrestres interactúan por medio de posibles danzas. Asimismo, las escenas contienen una carga mítica y, según la propuesta de la autora, fueron creadas a partir de la ingesta del nenúfar. Karl Taube formuló la hipótesis de que esta flor era consumida por medio de infusiones, como también a través de enemas, mezclándola con bebidas fermentadas como el *balché* (figura 4).[11]

[11] Karl A. Taube, "Enemas rituales en Mesoamérica", pp. 38-45.



Figura 4. Bajorrelieve procedente del Castillo, Palenque, que muestra un lirio acuático del que surge una deidad relacionada con el inframundo. Fotografía de Daniela Sánchez Aroche.

El tabaco (*Nicotiana tabacum L.*) y la flor de *tohk´u (Datura stramonium*) se encuentran también plasmados en escenas rituales. En Palenque, el Templo de la Cruz muestra un dintel en el que un personaje anciano que representa al dios L está fumando lo que pareciera ser tabaco, relacionando este acto con los primeros rituales agrícolas (¿creando nubes?); el tocado de plantas de maíz que porta en la cabeza y la piel de jaguar con que está ataviado lo identifican como ofrendador. El maíz y el jaguar estaban relacionados con el mundo terrestre y el infraterrestre, la germinación de las plantas y la fertilidad (figura 5).[12]

[12] Claude François Baudez, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, p. 115.



Figura 5. Dintel procedente del Templo de la Cruz, Palenque en el que se muestra la figura de un anciano representando posiblemente al dios L. Fotografía de Daniela Sánchez Aroche.

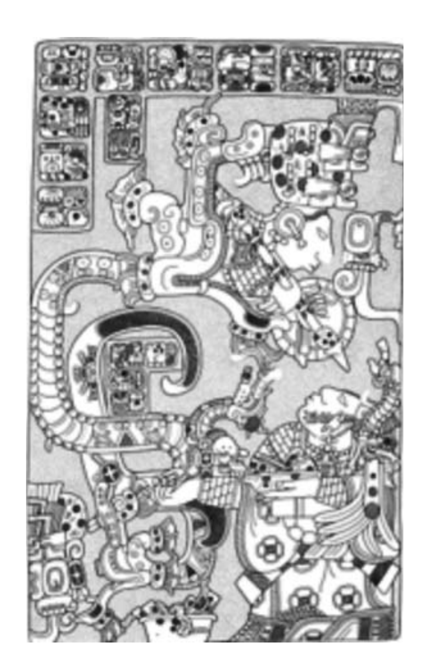


Figura 6. Dintel procedente de Yaxchilán, Chiapas, en el que se muestra la imagen de una posible visión, producto de la ingesta de *tohk´u* (*Datura stramonium*). Dibujo de la Colección Guillermo Bernal.

El dintel 25 de Yaxchilán muestra un escenario ritual, en donde la señora Kabal Xok sostiene un recipiente con tiras de papel manchadas con su propia sangre, producto del autosacrificio. Frente a ella se encuentra la llamada Serpiente de Visión, de la cual emerge la figura de un antecesor. La parte superior de la cabeza, así como la inferior, muestran flores que Barbara Kerr ha interpretado como *tohk´u* (*Datura stramonium*), que provoca visiones,[13] pues es una flor contiene en su estructura química hiosciamina y escopolamina. En la actualidad también se utiliza como planta medicinal para aliviar dolores reumáticos y reducir hinchazones (figura 6).[14]

LOS DOCUMENTOS NOVOHISPANOS

Algunas de las concepciones antiguas no fueron toleradas por los recién llegados españoles, que en su afán de erradicar todo acto de idolatría quemaron libros, derribaron monumentos e inmolaron a la antigua consorte maya. Pero el conocimiento botánico pervivió gracias al grupo subordinado encargado de las nuevas labores, una de las cuales era la elaboración de documentos en los que su historia quedara plasmada. Algunas de estas fuentes escritas contienen información relacionada con el uso de plantas medicinales, como también la mención de algunas otras utilizadas en diversos rituales (figura 7). *El ritual de los bacab'ob* es uno de los libros que contienen conjuros y ensalmos para curar afecciones de distintos tipos, utilizando plantas de origen prehispánico. He aquí un párrafo del texto para curar el trance erótico:

> Incoherente es el habla de la persona,
> debido a la fiebre.
> Siente la persona un impulso para correr,
> debido ciertamente a su locura.
> El Hunuc Can Ahau, "Gran cuatro ahau",

[13] Barbara Kerr, "Datura and the Vision".

[14] Alfredo Barrera Marín, Alfredo Barrera Vázquez y Rosa María López Franco, *Nomenclatura etnobotánica maya: una interpretación taxonómica*, p. 319.

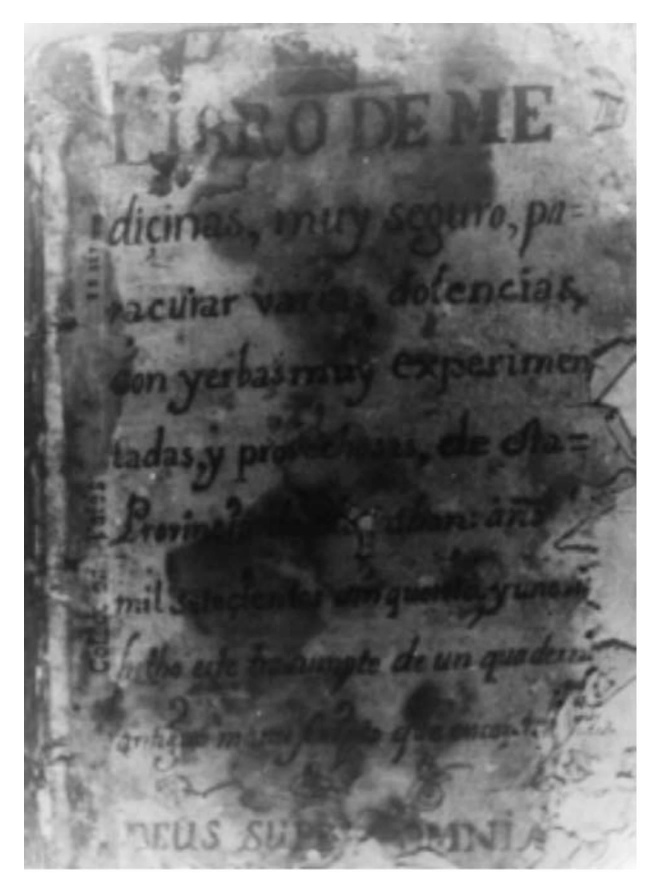

LIBRO DE ME
diçinas, muy seguro, pa=
acurar [illegible] dolencias,
con yerbas muy experimen
tadas, y pro[illegible], de esta=
Provin[illegible]: año
mil [illegible]
[illegible] de un quadern[illegible]
[illegible]
DEUS SUP[illegible] OMNIA

Figura 7. Facsímil del *Libro de medicinas*…, 1751. Archivo proporcionado por la Biblioteca de la Universidad Autónoma de Yucatán.

es el día para erradicar
esta peculiar enfermedad.
[…] Trece veces
habrá de girar (el enfermo),
con la mirada hacia el cielo,
para recibir en ayunas
el chichibe rojo (*Malvastrum coromadelianum, Sida acuta*),
el tabaco rojo,
el tabaco blanco.
Los elementos correspondientes

los he remojado,
para que los tome gustosamente.
Que el blanco *sac nicté*, "plumería blanca" (*Plumeria alba*),
nos aporte su esencia;
que el negro sabac nicté, "plumería negra" (*Plumeria rubra*),
nos aporte su esencia;
que la cochinilla de color amarillo
nos aporte su esencia;
para que
con el jugo
del *chichibé*
y con el jugo
del *sac nicté*, "plumería blanca",
los remoje yo para que beba (el enfermo).[15]

Otro de los documentos que contienen información relevante del empleo de plantas y flores en rituales es el *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, en el que se menciona un ritual *kay nikté* realizado por mujeres para atraer al amado, utilizando la flor de mayo (*Plumeria rubra*). La flor se da a oler al ser que se quiere atraer, o bien la mezclan con chocolate y elaboran una bebida (figura 8).[16]

Los *Manuscritos de Tekax*, *Nah* y *Chan Cah* contienen también descripciones detalladas del uso de plantas, entre las que destacan la *chacah* (*Bursera simaruba*) y *siipché* (*Malpighia glabra*).

Los mayas tuvieron también conocimiento de plantas traídas del viejo continente, que utilizaron en rituales de manutención del cosmos, como el *ch'a chaak* (petición de lluvias), *hoch che'* (agradecer al dueño de la tierra), *u hanli chacob* (comida a *chaco'ob*), *loh lu'um* (proteger a la comunidad de los malos vientos y espíritus), baile *xchok* (plantación de la ceiba) y *mena kol* (trabajo en el monte). La albahaca —Asia e Irán— (*Ocimum basilicum L.*), limonaria —Asia— (*Murraya paniculata*) y ruda —Europa— (*Ruta graveolens L.*) se utilizaron como ornato en altares; asimismo, el aroma que emanaban provocaba que las potencias suprahumanas se sintieran atraídas.

15 Ramón Arzápalo Marín (ed.), *El ritual de los bacabes*, pp. 41-42.

16 Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, pp. 79-83.



Figura 8. Flor de mayo utilizada en diversos rituales, tanto por sus cualidades aromáticas como por sus compuestos químicos medicinales. Fotografía de Daniela Sánchez Aroche.

LA ETNOGRAFÍA ACTUAL

Muchos de los rituales antes mencionados son efectuados en la actualidad por los mayas *cruzo'ob* de Quintana Roo, quienes además de utilizar este tipo de flora emplean productos como el balché, sacah, miel, aguardiente y alimentos rituales (panes, tamales, pavos, cerdos, leguminosas y frutas).

Los *cruzo'ob* son los descendientes de los que combatieron por la Santísima Cruz durante la rebelión conocida como Guerra de Castas. A principios del siglo xx estos grupos resistieron los ataques de los guaches o soldados mexicanos que fueron enviados para pacificarlos. Su bravura y la creencia de ser los elegidos de Dios provocaron que se crearan pueblos santos en la parte central del territorio de Quintana Roo, que por varios años se mantuvieron autónomos (figura 9).

El transcurso de los sucesos históricos provocó que las mismas fuerzas suprahumanas que alguna vez les comunicaron que debían alejarse de los extranjeros les pedían que interactuaran con éstos, pues llegaría un tiempo en que nuevamente los mayas serían dueños de las tierras



Figura 9. Altar edificado a la Virgen de Guadalupe en la iglesia de Tulum, Quintana Roo. Fotografía de Daniela Sánchez Aroche.

dominadas. Los *cruzo'ob*, siempre fieles a los mandatos de la Santísima Cruz, decidieron integrarse al proyecto de nación.[17] El resultado de esta acción fue la creación del estado de Quintana Roo a mediados de la década de 1970.

Jacobo Grinberg Zylberbaum[18] registró en la década de 1990 que durante las sesiones terapéuticas se utilizaban la ruda y el pericón para ramear al enfermo y efectuar con estas plantas baños y lavados. Las velas desempeñan un papel de suma importancia dentro de los rituales, pues las plantas a utilizar son colocadas frente a ellas; si la luz se mantiene constante, sin destellos, quiere decir que son aptas para utilizarse; en cambio, si la luz está intermitente o a punto de apagarse la planta debe ser tirada a las afueras del pueblo, pues ya perdió sus propiedades curativas.

[17] Paul Sullivan, *Conversaciones inconclusas: mayas y extranjeros entre dos guerras*, pp. 216-218.

[18] Jacobo Grinberg Zylberbaum, *La cosmovisión de los chamanes*, p. 32.

CONSIDERACIONES FINALES

En los pueblos santos *cruzo'ob* los altares que albergan a la Santísima Cruz están por lo general adornados con distintas flores y plantas, entre las que destacan la albahaca, la limonaria, la ruda, las flores silvestres y *süpché*, pues mantienen alejados a los malos aires y contenta a la Santísima Cruz.

Nuestra propuesta es continuar con el trabajo de campo para observar la utilización de plantas oriundas del lugar; pero también es importante analizar aquellas que se han ido incorporando a los rituales, ya sea por la influencia de grupos que han ido formando parte a lo largo de la historia del desarrollo del estado como también por la deforestación de la selva y la extinción de especies que tuvieron que ser reemplazadas por otras con características similares.

BIBLIOGRAFÍA

Arzápalo Marín, Ramón (ed.), *El ritual de los bacabes*, UNAM/UADY/ Ayuntamiento de Mérida, México, 2007.

Barrera Marín, Alfredo, Alfredo Barrera Vázquez y Rosa María López Franco, *Nomenclatura etnobotánica maya: una interpretación taxonómica*, Centro Regional del Sureste-INAH, México, 1976.

Bartolomé, Miguel A., "La iglesia maya de Quintana Roo", *Actas del XLV Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II, México, 1976, pp. 2-25.

——, *La dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*, INI-Conaculta, México, 1992.

Baudez, Claude François, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, IIA-UNAM, México,2004.

Boremanse, Didier, *Cuentos y mitología de los lacandones*, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 2006.

Broda, Johanna, "Etnohistoria y metodología interdisciplinaria: reflexiones, experiencias y propuestas para el futuro", en *XX Mesa*

Redonda. Antropología Mexicana: Proyección al Futuro, Sociedad Mexicana de Antropología/IIA-UNAM, México, 1987, pp. 63-73.

Broda, Johanna, y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 2004.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski *et al.*, *arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH-UNAM, México, 1991.

Dobkin de Ríos, Marlene, "The Influence of Psychotropic Flora and Fauna on Maya Religion", *Current Anthropology*, vol. 15, núm. 2, Universidad de Chicago, junio de 1974, p. 147.

El Manuscrito de Chan Cah, Grupo Dzibil, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1996.

Evans-Pritchard, E. E., *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI de España Editores, México y Madrid, 1991.

Grinberg Zylberbaum, Jacobo, *La cosmovisión de los chamanes*, FP-UNAM/Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia, México, 1989.

Kerr, Barbara, "Datura and the Vision", *Maya Vase*, disponible en <http:www.mayavase.com, datura.pdf> (consultado el 10 de julio de 2011).

Kirchhoff, Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", México, suplemento de *Tlatoani* 3, Sociedad de Alumnos-ENAH, México, 1960.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, IIA-UNAM, México, Etnología/Historia, 2004.

López Austin, Alfredo, y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y Los andes*, Era, México, 2008.

Manuscritos de Tekax y Nah, Grupo Dzibil/Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, 1996.

Masferrer Kan, Elio, "Religión, medicina y plantas psicoactivas en el indigenismo", en Barbro Dahlgren de Jordán (coord.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, IIA-UNAM, México, 1993, p. 303.

Mediz Bolio, Antonio, *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, Coordinación de Humanidades-UNAM, México, 2008.

Montoliú, María, *Cuando los dioses despertaron: conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, IIA-UNAM, México, 1989.

Recinos, Adrián, *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché*, FCE, México, 2005.

Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán, Anales del Museo Nacional de México*, t. VI, *Idolatrías y supersticiones de los Indios*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1900, pp. 79-83.

Sullivan, Paul, *Conversaciones inconclusas: mayas y extranjeros entre dos guerras*, Gedisa, México, 1991.

Taube, Karl A., "Enemas rituales en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana*, t. VI, núm. 34, Raíces, México, 1998, pp. 38-45.

Tena, Rafael, "La religión mexica", *Arqueología Mexicana*, ed. especial, núm. 30, Raíces, México, 2009, p. 12.

Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios: etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI, México, 1978.

El ritual del baño: permanencia y cambios de un rito mexica

*Tomás Pérez-Reyes**

La religión entre los mexicas regulaba y permeaba desde los actos más intrascendentes y cotidianos hasta las relaciones entre las diversas entidades políticas,[1] estableciendo la realización de diversos rituales, que podían ser de carácter individual o colectivo.[2]

Los rituales podían estar dedicados a los dioses, especialmente los relacionados con las labores agrícolas y los del ciclo de vida. Los ritos del ciclo de vida han sido clasificados por los teóricos de la religión como ritos de tránsito o liminares, los cuales se realizan cuando sobreviene un cambio radical de régimen ontológico de estructura estatutaria individual o social;[3] además, las ceremonias del ciclo de vida tenían el objetivo de adecuar al hombre a una nueva forma de existencia dentro de su propio grupo social.

La información que se tiene de dichos ritos proviene de las crónicas escritas por los primeros evangelizadores hispanos, quienes apoyados en indígenas recopilaron fielmente las actividades rituales de estas sociedades.

Las primeras referencias al ritual del baño las proporciona fray Toribio de Benavente, religioso dedicado a predicar la fe católica en

* Centro INAH Sonora.

[1] Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas*, p. 27.

[2] Se sigue la definición de Alfredo López Austin, quien entiende por rituales el conjunto de ritos perteneciente a una religión, a una comunidad religiosa o destinado a un fin común. Alfredo López Austin, "Los ritos, un juego de definiciones", p. 15.

[3] Henri Hubert y Marcel Mauss, citados por Leonardo López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*, p. 53.

varias poblaciones de la cuenca de México, principalmente en Tenochtitlan y Texcoco, así como en la región del valle de Puebla-Tlaxcala. En su obra *Historia general de las cosas de Nueva España*[4] (libro VI, capítulos XXVII, XXXVI, XXXVII), fray Bernardino de Sahagún proporciona una descripción detallada sobre el ritual del baño, realizado principalmente con los niños de la élite. Los datos consignados por Sahagún se enriquecen ampliamente con la información expresada tanto en los textos en lengua náhuatl como en las pictografías del *Códice Florentino*.[5] Los textos aportan una serie de metáforas, términos y referencias sobre el ritual desde una perspectiva indígena, aunque en la versión castellana no se aprecian del todo, lo que permite tener una perspectiva más amplia y completa del ritual.

Otro documento que se ocupa para este trabajo es el *Códice Mendocino*, registro pictográfico elaborado por encargo de las autoridades virreinales. Su contenido gira en torno a tres grandes temáticas: la historia, la economía y las costumbres de los mexicas. En la tercera sección se trata sobre la vida y costumbres de los mexicas, donde el tlacuilo registró información sobre la educación, las órdenes militares, los oficios y castigos, entre otros temas. Hay que subrayar que entre los múltiples temas abordados por el *Códice Mendocino* la religión es un tópico vedado; es probable que la elaboración de una sección religiosa pudiera haber acarreado consecuencias tanto para las autoridades hispanas como para los indígenas. Por una parte, para los españoles permitir que los indígenas consignaran sus antiguos rituales y ceremonias habría traído cuestionamientos acerca de la labor evangélica que llevaban a cabo las órdenes religiosas. Por otra, los tlacuilos debieron de entender que registrar gráficamente sus ceremonias y luego explicarlas a un escribano hispano para que las transcribiera al castellano los habría expuesto ante las propias autoridades civiles y eclesiásticas, quienes podrían haber usado sus registros para identificar y combatir los ritos que todavía continuaban realizándose. Por tal motivo, es probable que

[4] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*.

[5] Por el rigor metodológico y el empleo de informantes de primera mano, este trabajo se basará en las descripciones recopiladas por fray Bernardino Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España* y *Códice Florentino*, tanto en su versión en castellano como en lengua náhuatl.

algunas escenas de la tercera sección del *Códice Mendocino*, como la del baño, en la foja 57r, fueran descritas meramente como costumbres cotidianas y no como un complejo ritual.

Otros religiosos que se ocuparon del registro del ritual del baño fueron fray Diego Durán,[6] Joseph de Acosta[7] y Jacinto de la Serna,[8] quienes en su labor evangélica se enteraron o lo presenciaron en diversos pueblos, tanto en la cuenca de México como fuera de ella. A partir de las distintas descripciones de los cronistas religiosos y las representaciones pictográficas indígenas, es posible saber que el ritual del baño era un hecho común y de gran importancia e impacto en el ciclo de vida de los mexicas, principalmente entre la nobleza y quizás también entre los macehuales, además de que no era privativo de un solo grupo cultural, sino que llegó a realizarse fuera de la cuenca de México.

RITUAL DEL BAÑO EN LAS FUENTES DOCUMENTALES

El primer rito en el ciclo de vida en el que se veía inmerso un tenochca durante sus primeros días de nacido era el llamado rito del baño. La ceremonia debía cumplir ciertas normas que se iniciaban desde el momento del parto.[9] Sahagún señala que en el momento del nacimiento la partera o *temixiuitiani* enterraba la placenta en un rincón de la casa, luego cortaba el cordón umbilical y también lo enterraba; cuando se trataba de una niña el ombligo se enterraba junto al hogar[10] o en el lugar que ocupaba el metate.[11] Mientras hacía esto, iba dicien-

6 Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, vol. I.

7 Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*.

8 Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*.

9 Fray Bernardino de Sahagún registró detalladamente las actividades que se realizaban durante el parto; en esa descripción pueden identificarse los pasos previos y necesarios para llevar a cabo el ritual del baño; asimismo, esta información se contrastó y amplió con los datos de otros cronistas y documentos pictográficos.

10 Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, libro VI, cap. XXI, p. 368, y Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 214.

11 *Códice Mendocino*, f. 56v.

do que eso "[…] era señal de que la niña no saldría de casa; solamente había de vivir en casa, no convenía que fuese a alguna parte; también esto significaba que había de tener cuidado de hacer la bebida y la comida, y las vestiduras, como las mantas, y que su oficio había de ser hilar y tejer".[12]

Enterrar el cordón umbilical tenía la finalidad de ligar a la niña con el espacio doméstico. Entre los grupos nahuas, el ombligo se consideraba el punto central del cuerpo, ligado a la idea del punto central de la superficie de la tierra;[13] además, aquél establecía una relación entre lo humano y un sitio determinado, por lo cual disponer de esta manera del cordón era un acto ritual que tenía el objetivo de vincular simbólicamente a la recién nacida con el lugar donde realizaría la mayor parte de sus actividades futuras.

En cambio, si el recién nacido era varón el cordón umbilical lo ponían a secar[14] los padres o la partera; esto señala que no se enterraba inmediatamente, como en el caso de la niña, sino que dejaban pasar unos días, mientras los padres buscaban a un guerrero a quién entregarle el ombligo, con el objetivo de que el militar lo enterrara en el campo de batalla. Sepultar esta parte del cuerpo en el espacio donde se libraban los combates militares cumplía la misma función que en el caso de la niña: ligar al recién nacido con un lugar dedicado a una actividad específica. Pero tal acto debió de realizarse después de llevar a cabo el ritual del baño, porque junto al ombligo se disponían un escudo y flechas miniatura que se habían empleado durante el ritual.[15] Hay que tener en cuenta que esta acción se realizaba entre los niños de la élite, quienes estaban destinados de antemano a las actividades relacionadas con el poder. Los macehuales también debieron de buscar que el ombligo de sus hijos se enterrase en el campo de batalla, pero atendiendo a que este estrato social se encontraba relacionado con las actividades agrícolas se puede intuir que el ombligo del

[12] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, libro VI, cap. XXI, pp. 367-368.

[13] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. I, p. 186.

[14] Sahagún, *op. cit.*, libro VI, cap. XXI, p. 367.

[15] *Códice Mendocino*, f. 56v, y Sahagún, *op. cit.*, libro VI, cap. XXX, p. 367.

recién nacido se disponía en el campo de cultivo, más que en un espacio de combate militar.

Los actos rituales que buscaban ligar a una persona con un espacio donde se desarrollaban ciertas labores tuvieron tal impacto entre los grupos prehispánicos que todavía hoy se continúan realizando en algunas comunidades de filiación nahua, como las ubicadas en la Huasteca hidalguense, por ejemplo en Piltepeco y Zacatipa,[16] donde las parteras mencionan:

> Cuando nace un niño, se entierra la placenta en una esquina [un rincón] dentro de la casa, porque ésta tiene enfermedad;[17] el ombligo, antes lo cortábamos con un carrizo, pero ahora usamos tijeras y guantes; cuando se les cae el ombligo, lo cual ocurre entre los ocho o diez días de nacido, los papás o los abuelos lo llevaban a sembrarlo [enterrarlo]; si es niño se siembra en la parcela y el de la niña fuera de la casa. Junto al ombligo, el papá siembra una mata de plátano, y cuando ésta da frutos los niños deben repartir de a dos plátanos entre los familiares; esto se hace para que el niño no sea envidioso [egoísta] y no escatime nada.[18]

Los habitantes de esta comunidad también consideran que al enterrar el ombligo los niños tendrán arraigo en la comunidad.[19] Esto nos permite observar la continuidad de rasgos culturales nahuas del periodo prehispánico, según los cuales se busca que una parte del cuerpo humano ligue simbólicamente a una persona con el espacio destinado a cierta actividad.

Otro de los requisitos previos que se debían cumplir antes de realizar el baño era la consulta del *tonalpouhqui*, personaje que tenía una importancia crucial en la determinación del destino de las personas, ya que se encontraba vinculado al grupo de poder. Resulta factible

[16] Ubicadas en la región de la Huasteca hidalguense, colindante con el norte del estado de Veracruz. Comunidades vecinas a no más de dos kilómetros una de otra.

[17] Comunicación personal de la señora María Manuela Hernández, partera-curandera de Zacatipa.

[18] Comunicación personal de las señoras Bertha Hernández, partera de Piltepeco, y Magdalena Bautista.

[19] Comunicación personal del maestro Estanislao López y de la señora María Hernández, habitantes de Piltepeco y Zacatipa, Hidalgo.

que estuviera revestido de autoridad y con posibilidades de imponer arbitrariamente, con base en la clase social o el sexo, los caracteres idóneos que debía desarrollar el que recibía la premonición de su destino.[20] La finalidad de la visita era que este sabio determinara, por medio de los códices adivinatorios, bajo qué signo calendárico había nacido el niño; a partir de ello, era factible determinar su destino, el nombre calendárico y el probable oficio al cual se podía dedicar en el futuro. Asimismo, habría oportunidad de conocer las virtudes o vicios que el individuo podría tener como persona, según su signo calendárico y la influencia que ejercería éste en su vida. Cumplida la visita, los padres podían realizar el baño.

El tiempo propicio para que el niño fuera bañado ritualmente era al cuarto día de nacido; esto lo señala Sahagún[21] en el *Códice Florentino*, en su versión en náhuatl,[22] y en el *Códice Mendocino*;[23] en este último documento el tlacuilo indicaba el tiempo idóneo para el ritual repitiendo cuatro veces el glifo *ílhuitl*, "día" (figura 1), que alude a que al cuarto día de nacido se debía realizar dicha ceremonia; la explicación en castellano de la escena confirma este periodo.[24] Algunos cronistas relatan que el ritual debía desarrollarse durante los cuatro días siguientes al parto;[25] otros mencionan más días, y hasta puede establecerse la existencia de variantes regionales distintas de la tenochca.

Después de la visita al *tonalpouhqui* la familia del recién nacido se preparaba para llevar a cabo la ceremonia, que se realizaba en el patio de la casa, bajo la dirección de una partera, tal como lo representaron los tlacuilos de los códices *Mendocino*, foja 57r, y *Florentino*, libro VI (figuras 2 y 3). En dichas pictografías se observa cómo se disponían los objetos miniatura que indicaban el oficio, la ropa del infante, así

[20] Christian Duverger, citado en María de Jesús Rodríguez Shadow, *La mujer azteca*, p. 163.

[21] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, libro VI, cap. XXXVI, p. 379.

[22] *Códice Florentino*, libro VI, cap. XXXVI. p. 129.

[23] *Códice Mendocino*, f. 57r.

[24] *Ibid.*, f. 56v.

[25] Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, p. 17; Joseph de Acosta, *op. cit.*, p. 265; René Acuña (ed.), "Relación de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo* XVI, t. III, p. 72; Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 252.

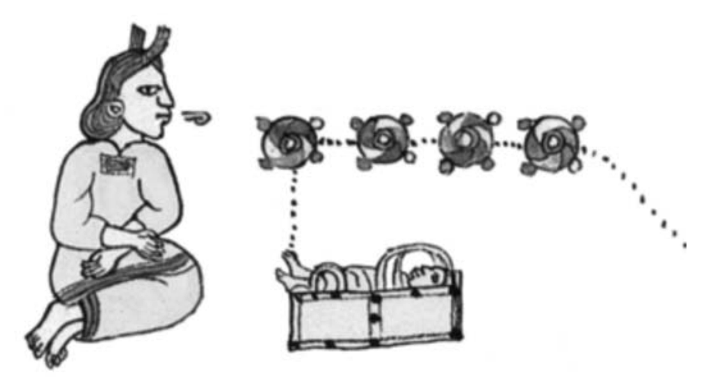


Figura 1. Detalle de la escena del *Códice Mendocino* foja 57r. Madre mexica con su hijo; los cuatros glifos sobre el niño nos indica el periodo que debía pasar para que el niño fuera presentado al Tonalpouque.

como la posición que tenían las personas que participaban en el rito; es probable que en la celebración se empleara una figurilla o escultura que representara a alguna deidad.[26] Aunque la mayoría de las fuentes documentales escritas y pictográficas no hacen alusión al uso de representaciones de dioses, la omisión quizás se deba a que los indígenas buscaron la manera de no acarrearse problemas con las autoridades eclesiásticas, quienes podrían haber prohibido la realización de uno de los ritos más importantes en el ciclo de vida.

Haciendo una comparación entre las descripciones del rito hechas por los frailes, principalmente por Sahagún, y el análisis de las imágenes de la tercera sección del *Códice Mendocino*, foja 57r, y del capítulo XXXVII, libro VI, del *Códice Florentino*, puede determinarse que el ritual del baño constaba de cuatro momentos: el primero consistía en la purificación de los centros anímicos, el segundo era la presentación del niño a los cuatros rumbos del mundo náhuatl, el tercer momento se destinaba a la asignación simbólica del oficio y el último era la imposición del nombre.

El primer momento del ritual se iniciaba con la purificación de los centros anímicos. Aquí la partera empezaba ubicándose hacia el oriente, lugar por donde sale el sol, después hacía una serie de plega-

[26] Joseph de Acosta, *op. cit.*, p. 255.

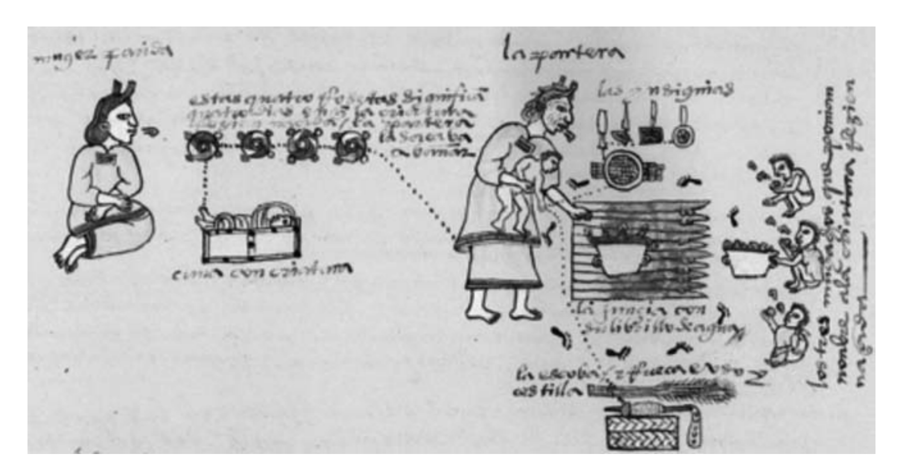


Figura 2. Escena pictográfica de la tercera sección del *Códice Mendocino* que representa el ritual del baño, fol. 57r.



Figura 3. Ritual del baño, *Códice Florentino*, libro VI, folio 170r.

rias a Ometecuhtli y Omecíhuatl, Quetzalcóatl, Chalchiuhtlicue y Chalchiuhtlatónac;[27] al mismo tiempo que hacía esto, iba lavando el pecho del niño; dicha acción tenía la finalidad de purificar uno de los centros anímicos mayores, el corazón, que se concebía como un centro vital, órgano de la conciencia y de conocimiento, en donde radicaban los ámbitos morales propios del sexo (figura 4).[28]

El corazón necesitaba purificarse de las impurezas adquiridas en el vientre; asimismo, este órgano se debía fortificar con el agua porque era propenso a ser alterado tanto para bien como para mal; lo podían alterar externamente el tiempo, las ofensas, los hechizos, la esclavitud e internamente se afectaba por los ejercicios de las facultades mentales, la ira y los pecados. Dichas afectaciones podrían llevar a la locura y la maldad, hasta llegar a transgresiones de las normas morales,[29] por lo cual se tenía que purificar y al mismo tiempo fortalecer ante cualquier mal.

Cuando se trataba de una niña, la partera mencionaba la limpieza, aparte del corazón, del hígado, otro de los centros anímicos mayores,



Figura 4. Primer momento del ritual, que consiste en la purificación de los centros anímicos. *Códice Mendocino*, fol. 57. Imagen modificada por el autor.

[27] *Códice Florentino*, libro VI, cap. XXXVII; versión traducida del náhuatl por Josefina García Quintana, en "El baño ritual entre los nahuas según el *Códice Florentino*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, t. VIII, p. 203.

[28] Alfredo López Austin, *op. cit.*, t. I, p. 209.

[29] *Ibid.*, p. 208.

donde residían la vida, el vigor, las pasiones y los sentimientos; y se producían la ira y el aburrimiento.[30] Luego la partera lavaba la cabeza, donde residía el *tonalli*, entidad anímica transmitida por los dioses desde la estancia del niño en el Omeyocan. Se consideraba que el cabello tenía características mágicas por su proximidad a la coronilla de la cabeza, sitio del *tonalli;* también ahí está la mollera, que produce una gran alegría y asentarla o hacer que dé de sí producía alteraciones, turbaciones, desasosiegos o distracciones.[31] Después de haber purificado el cuerpo y los tres principales centros anímicos, se pedía que el niño tuviera una vida recta, alejada de los malos actos; en cuanto a las niñas, se hacía énfasis en lavarles las manos para que no robaran, así como las ingles, para que se alejaran del deseo sexual.[32]

El segundo momento era cuando la partera levantaba al niño y lo presentaba hacia los cuatro rumbos; esta forma ritual fue representada por el tlacuilo del *Códice Mendocino*, donde observamos alrededor del tapete de tules siete huellas de pies que aluden al momento en que la partera iba caminando y presentando al bebé hacia los cuatro rumbos; mientras hacía esto, mencionaba primeramente a Ometecuhtli y Omecíhuatl, proseguía con Citlallatónac y Citlalinicue, continuaba levantando al niño y mencionando a los señores del cielo y en la cuarta ocasión a Tonatiuh (figura 5).[33]

La asignación simbólica del oficio al cual se dedicaría el niño constituye el tercer momento del ritual; la profesión era conocida por los padres desde la consulta al *tonalpouhqui*, al determinar éste bajo qué signo había nacido el bebé, pero no era sino hasta el momento de la ceremonia cuando simbólicamente le era asignada. El otorgamiento del oficio es la parte del ritual en que la mayoría de los cronistas se centraron para registrarla; por tal motivo, el ritual del baño se ha considerado una ceremonia donde sólo se imponía el oficio, cuando en realidad era un ritual por demás complejo.

[30] *Ibid.*, pp. 210-212.
[31] *Ibid.*, pp. 182, 210-211, 234.
[32] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, libro VI, cap. XXXVII, p. 381.
[33] *Códice Florentino*, libro VI, cap. XXXVIII, y Josefina García Quintana, *op. cit.*, p. 205.



Figura 5. Segundo momento del ritual, donde la partera presenta al niño hacia los cuatro puntos del mundo nahua, haciendo un rodeo de un tapete de tules, al mismo tiempo que se invoca a los deidades acuáticas y del cielo. *Códice Mendocino*, p. 57. Imagen modificada por el autor.

Una vez purificados los centros anímicos, la partera proseguía a designar simbólicamente el oficio; para ello se empleaban objetos miniatura que representaban varias actividades. En el caso de los mexicas, que tenían una sociedad militarista, la actividad guerrera se hallaba antepuesta a las demás, tal como quedó registrado en el *Códice Mendocino*, foja 57r, donde el glifo que alude a las labores militares consiste en un escudo y varias flechas. Estos glifos fueron plasmados a través del empleo de la jerarquización de la imagen, es decir, fueron dibujados de mayor tamaño en relación con los otros glifos que aluden a oficios menores, lo cual nos reitera la alta valoración de dicha actividad entre los tenochcas.

La asignación del oficio se vinculaba con la acción ritual llevada a cabo después del parto, el enterramiento del ombligo, cuyo fin era ligar al bebé con un espacio dedicado a una actividad determinada, y en el baño se buscaba asignar un oficio, el cual estaba en relación con dicho espacio. La partera ponía en manos del niño las miniaturas que aludían al oficio militar: *chimalli, macuáhuitl*, arco, flechas de dos tipos, las llamadas "ligeras" y las "delgadas",[34] las cuales se registraron en la pictografía del capítulo XXXVI del sexto libro del *Códice*

[34] *Códice Florentino*, libro VI, cap. XXXVII.

Florentino. Asimismo, en este documento se indica que se usaba un escudo especial llamado *tehuehuelli*, hecho de carrizo y adornado con plumones de águila, que era parte del atavío de Huitzilopochtli,[35] deidad íntimamente ligada a las labores de la milicia.

El empleo de objetos miniatura alude no sólo a que el niño sería guerrero, sino que se refiere a que podría desempeñarse en alguno de los cargos dentro de la milicia y el Estado, los que le traerían poder económico y social. Sahagún registra que al mismo tiempo que la partera ponía estos objetos en manos del niño usaba la retórica característica de este grupo, con la que se refería a la criatura como guerrero.

El oficio militar lo desempeñaba principalmente la clase dirigente; grupo que también podía ocuparse en otras actividades, como las de escultor, orfebre, tlacuilo, amanteca,[36] oficios que se consideraban artes, como lo señala el *huehuehtlahtolli* de la Biblioteca Bancroft, que indica que a los niños de la nobleza "[…] se enseñaba el arte plumario, el trabajo de metales, las pinturas de los códices, el pulido de las piedras preciosas, la composición de cantos, la oratoria, la música, el conocimiento de los cielos, la jardinería, en suma, todo lo que integra la *Toltecáyotl*".[37]

Entre los macehuales, las actividades asignadas a los niños iban de acuerdo con la labor que desempeñaba el padre,[38] o con las que había determinado el *tonalpouhqui*. Por lo tanto, el encargado de dicha ceremonia debió de estar íntimamente ligado a un oficio específico, tal como lo registra Sahagún para el niño que está destinado a la vida militar.

En lo que concierne a las actividades asignadas a las niñas, tanto las fuentes documentales escritas como las pictográficas mencionan las labores del ámbito doméstico, representadas por una escoba hecha de varas, como se aprecia en la escena de la foja 57r del *Códice Mendocino* y en el libro sexto del *Códice Florentino*. Otra actividad es la relacionada con la manufactura de textiles, expresada simbólica y pictográficamente por medio del malacate con algodón hilado y flojo, el *tzotzopaztli*,

[35] Josefina García Quintana, *op. cit.*, p. 213.

[36] *Códice Mendocino*, f. 57r.

[37] *Huehuehtlahtolli* de la Biblioteca Bancroft, ms. MM 458, f. 10v, citado por Miguel León-Portilla, "Niñez y juventud entre los nahuas", p. 29.

[38] *Códice Mendocino*, f. 56v.

el telar, el cajete y la caja de palma para guardar estos implementos; dicho oficio estuvo destinado tanto a las niñas de la élite como a las del pueblo común.

La reiterada alusión que hacen las fuentes a que las niñas se dedicaran a las labores textiles permite deducir que dicho oficio se anteponía a cualquier otra labor, lo que se asemeja a lo que sucedía con la actividad militar entre los varones: deja entrever que entre los mexicas se buscaba vincular simbólicamente, por medio de un ritual, a los infantes de uno u otro sexo con las actividades militares y de producción de textiles, labores primordiales para dicho grupo cultural (figura 6).

El último momento del ritual lo ocupaba la imposición del nombre; luego de asignar el oficio, la partera decía el nombre que habría de llevar el niño. El nombre podía ser el de un antepasado o ser determinado por el *tonalpouhqui;* al mismo tiempo que la *temixiuitiani* daba el nombre al niño, éste se vestía con las ropas según su sexo y grupo social; con dicho acto la partera confería al infante una personalidad, que lo distinguiría social y étnicamente.

Posteriormente se le confirmaba el nombre; era cuando intervenían varios niños, quienes a la orden de la partera tomaban un bocado de *yxicue*, maíz tostado revuelto con frijoles,[39] que simbólicamente representaba el ombligo del niño.[40] Hecho esto, salían repitiendo a voces el nombre del niño, con lo cual se daba a conocer a la comunidad que un nuevo miembro se integraba a la sociedad mexica (figura 7).

La ceremonia del baño era, así, un complejo ritual que debía seguir ciertas normas previas a su realización, como ligar al niño con un espacio dedicado a una actividad, la visita al *tonalpouhqui*, que determinaría el nombre calendárico y el oficio, así como otros aspectos de su personalidad. También el ritual buscaba extraerle al niño toda la fuerza negativa por medio de la purificación de los centros anímicos. El baño permitía al infante adquirir su personalidad a partir de la imposición del nombre y la asignación de la indumentaria, lo que lo identificaba tanto social como étnicamente. Al mismo tiempo se ligaba la personalidad recién adquirida a un determinado oficio que dependía

[39] *Códice Mendocino*, f. 56v.

[40] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*

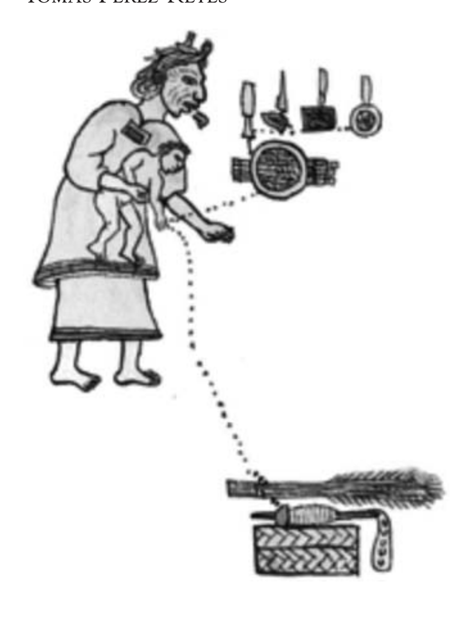


Figura 6. Tercer momento del ritual, que consistía en la asignación de un oficio; si era niño era inducido a ser guerrero o amanteca, orfebre, tlacuilo o escultor; si era niña estaba destinada a la manufactura de textiles o labores domésticas, aunque también pudieron desempeñar otras actividades. *Códice Mendocino*, fol. 57. Imagen modificada por el autor.

del sexo y el grupo social al que se pertenecía; ello permitiría al niño integrarse a la sociedad mexica.

El impacto que algunos rituales tenían sobre el ciclo de vida de un individuo permitió su perduración a lo largo del tiempo en ciertas comunidades indígenas, aunque con algunos cambios debidos a la dinámica histórica sufrida por estos pueblos; tal es el caso del ritual del baño practicado por indígenas nahuas de las comunidades de Piltepeco y Zacatipa, en la Huasteca hidalguense (figura 8); este rito guarda estrechas semejanzas con el ritual descrito por los informantes indígenas a los cronistas del siglo xvi.

Otra región indígena donde también se lleva a cabo el ritual del baño es Zinacantán, Chiapas, donde al poco tiempo de nacer una niña se realiza un baño ritual, practicado por una partera, quien coloca alrededor de la pequeña un telar, el machete para cortar leña y el molcajete; después de bañar a la niña con agua impregnada de laurel la partera le hace entrega de los utensilios a la recién bañada.[41] La realización de este rito fuera del centro del país nos deja entrever la persistencia de elementos mesoamericanos existentes en diferentes regiones indígenas.

[41] Margarita de Orellana, "Voces entretejidas: testimonios del arte textil", p. 46.

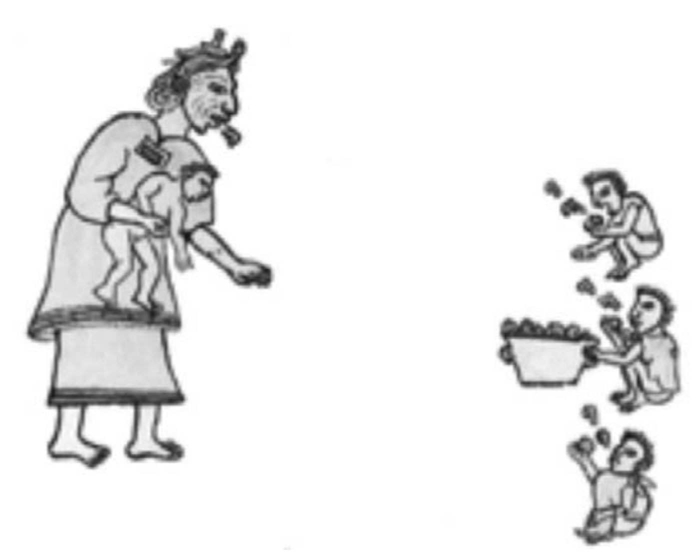


Figura 7. Cuarto momento del ritual, en el que intervenían niños, quienes anunciaban la llegada de un nuevo miembro a la comunidad. *Códice Mendocino*, fol. 157. Imagen modificada por el autor.

RITUAL DEL BAÑO EN LAS COMUNIDADES NAHUAS DE PILTEPECO Y ZACATIPA, HIDALGO

La ceremonia del baño que se realiza en las comunidades nahuas de Piltepeco y Zacatipa[42] guarda estrechas semejanzas con el ritual descrito en crónicas y pictografías del siglo xvi. De la misma manera que el rito prehispánico, la ceremonia indígena actual está ligada con las actividades que se realizan después del alumbramiento. La partera, terminando la labor de parto, toma la ropa que empleó en el nacimiento del niño y la lleva a lavar al pozo u ojo de agua; consigo carga

[42] Se eligieron estas comunidades nahuas para documentar el rito porque el ritual sigue vigente y arraigado en ellas. Esta versión se conformó con los relatos y entrevistas a las parteras Bertha Hernández y María Manuela Hernández, a los maestros Estanislao López, Magdalena Bautista y Yadira Estrada Bautista, todos ellos habitantes y originarios de esas comunidades; agradezco el apoyo de todos ellos al compartir sus conocimientos acerca de este rito; asimismo, a la maestra Magdalena Bautista su ayuda en el registro de este rito y su apoyo como intérprete de la lengua náhuatl.

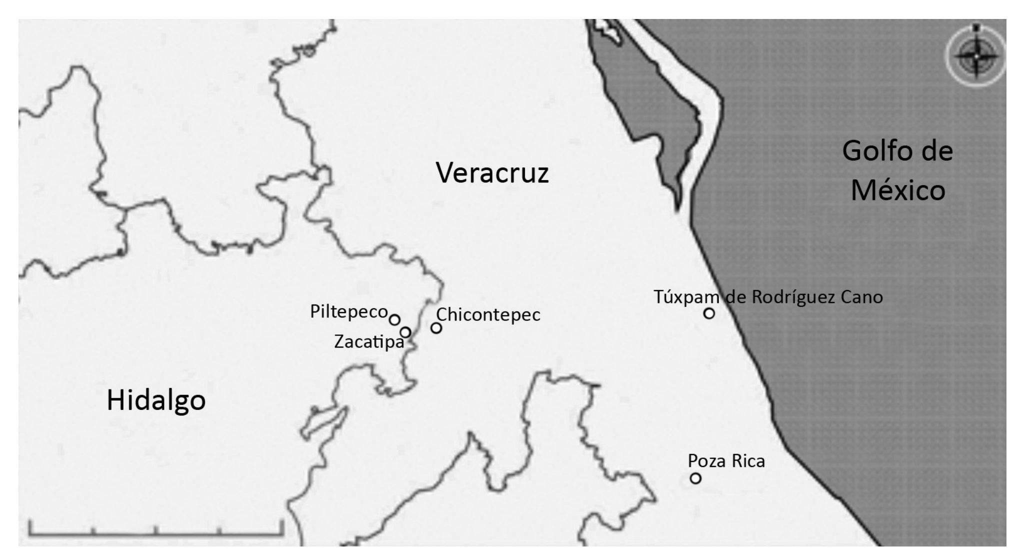


Figura 8. Ubicación de comunidades de Piltepeco y Zacatipa en Hidalgo, colindancia con el norte de Veracruz.

aguardiente, tabaco o cigarros, huevos y velas, para ofrendar al "dueño del agua del pozo", para que le dé permiso de lavar y no se enoje por ensuciar el agua. Aquí reza un avemaría, se persigna, y agrega:

> Dios del agua, dios del pozo, tú mandaste a este niño[a] a esta tierra; no lo vayas a molestar con dolor de cabeza, estómago, o cualquier tipo de enfermedad; no te molestes por cómo huele, olor feo de la sangre [placenta]. Tiene que crecer sano, les pido y les ruego con este tabaco, aguardiente, huevo y velas que les ofrezco; esto para que nunca lo reclamen, y lo cuiden, no se molesten por la pestilencia de la ropa que he venido a lavar por la enfermedad (figura 9).[43]

La última alusión se refiere a la placenta, que se considera de naturaleza dañina. Durante los primeros 15 días la partera tiene que ir todos los días a lavar la ropa de la madre y de su hijo al pozo; otras parteras van cada tercer día, hasta cumplir los 15 días; el pago que reciben varía, dependiendo de si el recién nacido es varón, en cuyo

[43] María Manuela Hernández, partera-curandera de Piltepeco y Zacatipa.

caso la partera cobra más, porque éste viene a trabajar, si es niña, en cuyo caso cobra menos.

Los familiares más cercanos a la parturienta la cuidarán y ayudarán en las labores domésticas durante los primeros 15 días, pues a ella no se le permite realizar ninguna actividad en ese periodo, porque consideran que no se puede levantar, pues le duelen la espalda, las manos, la cintura; además de que si llegara a realizar alguna de estas labores le podrían ocasionar una hemorragia.

En el lapso de convalecendia de la madre los familiares más cercanos, vecinos, comadres y ahijados le llevan de comer: enchiladas, huevo asado con X*onacate* en hoja de *papatla;* se dice que esta comida, por contener chile y huevo, da energía y fuerza a la recién parida, ya que está muy débil después de haber tenido la difícil tarea del parto. Otro alimento importante que debe consumir la recién parida es atole de masa, con la finalidad de que tenga leche materna. En tanto, la parturienta anota quién le lleva de comer, porque éstas serán las personas a las que invitará cuando realice el baño, pero si se llega a invitar a alguien que no llevó comida lo deberá hacer el día de la celebración.

La pronta realización del ritual se relaciona con la capacidad económica de la familia; cuando tienen los recursos, padres y padrinos



Figura 9. Rezo que hace la partera de Piltepeco ante el altar familiar, antes de iniciar la limpia del niño y de su madre. Fotografía de Yadira Estrada Bautista.

de bautizo se ponen de acuerdo sobre la fecha para realizar el baño. Algunas familias piensan que es mejor realizar el rito después de bautizarlo; en cambio, otras piensan que cuanto más rápido lo realicen se evitará que la criatura se llegue a enfermar.[44]

Las parteras consideran que es mejor llevar a cabo esta ceremonia cuando el niño está pequeño, entre los ocho y 15 días de nacido, para que no se enferme. Para realizar el baño no hay edad límite; en ocasiones adultos o ancianos que durante su vida no habían practicado el rito y tienen que enfrentar alguna enfermedad acuden con una partera para que los bañe y así curarse, pues consideran que entre ellos y el dueño del pozo existe una deuda que deben saldar y así éste no los va a enfermar.

Las parteras y las señoras de la comunidad señalan que la finalidad de celebrar el rito a temprana edad es evitar que el niño se enferme, ya que, de no realizar el baño a tiempo, no habrá médico ni medicina que pueda curarlo, porque la enfermedad contraída es ocasionada por los dioses de la tierra y del agua, quienes reclaman alimento, bebida y dinero para dejarlo vivir, así como para permitirle usar el agua para tomar y lavar.[45] Otra de las finalidades que tiene el baño es que al niño no le duela la cabeza o le arda (calentura), para que crezca fuerte, porque él es como una plantita de maíz que necesita de agua de lluvia y por eso se baña, y de aire, por lo que se lleva a cabo el rito en el patio de la casa.[46]

También se considera que al nacer un niño éste y la madre tienen el cuerpo caliente; si llegasen a tocar alguna planta, ésta se quemaría; por tal motivo se dice que no se debe tocar ni a la madre ni al niño, para que no transmitan ese calor negativo. Como esto es imposible, aquellos que tocaron a la madre o al bebé deben ir al rito del baño para lavarse las manos y así deshacerse de ese calor; en caso de no hacerlo, sentirán un hormigueo en el cuerpo, así como dolores, y ello provocará que la persona adelgace hasta que se "seque".[47]

[44] Maestra Magdalena Bautista, comunicación personal.

[45] Comunicación personal de la señora María Manuela Hernández, partera-curandera de Piltepeco y Zacatipa.

[46] *Idem*.

[47] Comunicación personal de la señora Bertha Hernández, partera de Piltepeco.

Acordado el día del baño, los padres visitan a la partera para pedirle que realice el ritual; para ello le llevan refrescos, pan, velas y aguardiente. La invitación que se le hace es de carácter formal y ella debe recibir los presentes. Luego de aceptar, empieza a solicitar las cosas que necesitará para hacer el rito, como son plantas tiernas para preparar el agua con la cual bañará al niño, copal, velas, aguardiente, tabaco o cigarros.

La preparación del ritual consta de tres días: el primer día los hombres de la familia van por agua al pozo para preparar el maíz y los chiles; acarrean las piedras y la leña que se emplearán en los fogones. El segundo día llegan las "abuelitas", nombre con el que designan a las ancianas de la comunidad, aunque no tengan ninguna relación de parentesco; éstas lavan el nixtamal, matan los pollos, así como el puerco que el padre debió comprar con anticipación. Las personas que fueron invitadas al rito empiezan a llevar en estos días pollo, chile, sal, café, huevo y maíz.

El día del baño las actividades inician desde el amanecer; los hombres de la familia y los invitados se dedican a desplumar pollos y a cortar la carne; asimismo, acarrean el agua que se utilizará para la preparación de los tamales y para el baño. También van a la parcela a cortar hojas de plantas tiernas para preparar el agua que empleará la partera; éstas son: carrizo, otate, tarro, plátano rosa, pitaya, nopal, pétalos de rosas de colores rojo, amarillo y blanco, helechos de diversos tipos y hierba de tarde, conocida en lengua náhuatl como *atenci;* estas plantas deben estar iniciando su ciclo de crecimiento, es decir, cuando estén retoñando.

Las ancianas de la familia y de la comunidad son las encargadas de moler en el metate los chiles, el ajonjolí, hervir el frijol, los huevos que se ocuparán en la preparación de los tamales; mientras, las señoras hacen las tortillas y los tamales, a la vez que están atentas de darles de comer a los invitados.

En el transcurso de la mañana llega la partera lo primero que realiza es un rezo en náhuatl, a manera de presentación y saludos a los dioses y a los santos. Aquí menciona a Dios padre y hace referencia a la virgen María y a varios santos, entre los que se encuentran santa Marta, el santo Niño de Atocha y las santas enfermeras. Hecho esto,

empieza a "limpiar o barrer" a madre e hijo con cuatro velas; mientras hace esto, habla sobre los sufrimientos que pasó la señora durante el parto y dice que son hijos de Dios y que están ahí con humildad pidiendo que ninguno de los fenómenos naturales pueda dañar al niño.[48] Como agradecimiento por este primer rezo, la familia le da a la partera un gallo y una gallina, con los que ella debe limpiar al niño, a la mamá y a las personas que la acompañaron en el momento del parto.

Por la tarde, cuando ya están preparados los tamales, la partera vuelve a hacer un rezo y una limpia, como en la mañana, pero esta vez también ocupa tamales, que pone en el altar. En el rezo pide de nuevo por el niño y dice que debe quitarse todo ese calor que tiene tanto él como la mamá y los familiares que estuvieron presentes el día del parto; ocupa velas y las deja un rato prendidas. La partera posteriormente sale hacia el pozo, adonde llevó a lavar la ropa del niño y de la mamá el día del parto; se hace acompañar de niños y de algún adulto, generalmente la abuela del niño. En este pozo se deja la ofrenda: la partera lleva un incensario o copalero, las monedas que empleará para pagarle al pozo, aguardiente, tabaco, velas, así como siete tamales pequeños y uno grande.

Al llegar al pozo lo primero que hace es sahumar con el incensario el agua y hacia los cuatro puntos cardinales; hecho esto, busca la piedra que se usa para lavar y ahí prende las velas, acomoda hojas para poner encima los tamales que lleva, uno grande y siete pequeños. Mientras hace esto va rezando y dice: "Por donde viene aclarando el día viene Jesucristo, ya que él se encuentra donde viene aclarando el sol". Dicho esto, levanta el incensario hacia el oriente; entonces empieza a nombrar a san José y a la virgen María y luego a Jesús. Continúa diciendo que en esa mesa santa—, refiriéndose a la piedra—, ha puesto una ofrenda, invita a los dioses a que vayan a comer y se persigna; después riega unos chorritos de aguardiente hacia los cuatro puntos cardinales, luego toma el tabaco y el copal con una mano y lo va regando de nuevo hacia los cuatro puntos.[49]

[48] Comunicación personal de la señora María Manuela Hernández, partera-curandera ya citada.

[49] *Idem.*

Hecho esto, continúa rezando y dice a los dioses del agua: "Aquí les llevo de comer y beber, y dinero". El dinero es el pago por haber ensuciado el agua al lavar la ropa de la parturienta.

La partera se refiere al niño como un retoño, y continúa llamando a los dioses para que se reúnan allí; vuelve a nombrar a los fenómenos naturales, como el remolino, el huracán, el aire, entre otros, pidiendo que no asusten al niño, pues a cambio les ha llevado regalos. Aquí también menciona todas las plantas que se ocuparán en el agua para el baño. Luego vuelve a reiterar su invitación a los dioses y santos para que vayan a comer, les dice que Dios ya se ha ido porque ya es tarde, pero que ellos que son sus representantes, es decir, los "santos" del agua y de la laguna, y tienen que comer porque han venido de muy lejos y han viajado todo el día.[50]

Terminado esto se dirige a los niños que la acompañan para invitarlos a comer; junto con la abuela del recién nacido, reparte los tamales que se llevaron, viandas que se deben acabar ahí mismo, ya que no pueden regresar a la casa con ellas, ni con la basura, porque se supone que los niños están comiendo en representación de los dioses.

Al regresar a la casa ya debe estar todo dispuesto en el patio para realizar la otra parte del rito. La partera comienza por sahumar el agua preparada, a la que llaman *nepaltzin* (figura 10). Riega de nuevo aguardiente hacia los cuatro puntos y comienza a rezar de nueva cuenta; menciona a san José y la virgen María, les pide que ayuden a que el niño crezca sano y que no muera; asimismo, pide al aguador, dueño del pozo, que no lo enferme, para que no se muera ni que vaya a dar a la cárcel y que viva bien. Posteriormente, la partera pide a la mamá del niño que tome un poco del agua y se la ofrezca a tomar a su futura comadre; entonces la madrina bebe el agua y luego se lava los brazos, los pies y la cara, ya que ella será la primera en cargar al niño después del rito.

Los segundos en lavarse son los abuelos y los papás de los padrinos, y en general los familiares que estuvieron el día del parto; después toca el turno al niño, para lo que acomodan junto al recipiente con agua un banquito de madera, y debajo de él se pone un leño ardiendo; encima de este banquito se coloca en cuclillas un niño o niña mayor,

[50] *Idem.*



Figura 10. Después de dejar la ofrenda al pozo la partera reza y sahúma el agua con las plantas tiernas que utilizará para el baño. Fotografía de Yadira Estrada Bautista.

quien cargará sobre su espalda al bebé. Si es niña a quien bañarán, entonces la carga un niño, y viceversa; esto se hace para que el niño grande le dé fuerza y ánimo, como una pareja (figura 11).[51]

El niño que sostendrá al bebé ya debe estar bañado; al recién nacido lo sientan sobre la espalda del mayor y le echan agua, primeramente en la cabeza y luego en el pecho, para terminar bañándole todo el cuerpo. Después le jalan las orejas y se las soplan; esto para que oiga bien y tenga buen oído; las señoras de la comunidad mencionan que es una costumbre de sus abuelos y de los antiguos. Luego de bañarlo se lo entregan a la madrina para que lo lleve a vestir; de ahí bañan completamente al niño que lo cargó y a la mamá del bebé (figura 12). Con esto ya el calor ha salido y ha recaído en el leño que está debajo del banquito, que se guarda en un lugar donde nadie pueda tocarlo para que se pudra poco a poco.

La partera reparte los tamales que se colocaron donde se hizo el baño. Las personas que tocaron al niño deben pasar por un pedazo de tamal, al mismo tiempo que tienen que lavarse las manos y echarse agua para que también se quiten el calor maligno. Después entra nuevamente la partera en la casa a poner la ofrenda en el altar y a prender

[51] Comunicación personal de la señora Bertha Hernández, partera de Piltepeco ya citada.



Figura 11. Baño ritual de una niña en Piltepeco, Hidalgo, colocada sobre la espalda de un niño mayor. Fotografía de Yadira Estrada Bautista.



Figura 12. Baño de la madre del niño, con el objeto de que se purifique del calor negativo. Fotografía de Yadira Estrada Bautista.

velas en un rincón de la casa, donde se enterró la placenta y donde nació el bebé, y riega el agua utilizada en el baño; además, pone un tamal especial, que contiene el pico y las uñas del pollo. Por último, hace un rezo en este lugar, con lo cual termina la ceremonia. En pago, la partera recibe comida, refrescos y, si hay posibilidades, ropa.

Este rito tiene la finalidad, primeramente, de establecer un equilibrio de las calidades térmicas del niño,[52] ya que su cuerpo se encuentra cargado del calor, que obtuvo dentro del vientre de la madrey se considera maligno porque afecta el cuerpo y lo enferma, de tal manera que lo puede llevar incluso a la muerte; por tal motivo, durante el baño se emplea agua preparada con plantas tiernas porque son más frescas y ayudan a templar al niño. Este equilibrio se manifiesta simbólicamente en el rito, en el momento en que la partera baña al niño sobre un madero del fogón, pues al ir mojando al bebé el madero se va apagando, señal de que el calor dentro del bebé se ha estabilizado.

Asimismo, se pretende que aquellas personas que llegaron a tocar al bebé o a la madre se deshagan del calor que éstos les han trasmitido; por tal motivo, todas se deben refrescar con el agua, ya que cargar con ese exceso de calor los enfermaría. Por otra parte, el baño sirve para establecer un vínculo con las entidades dueñas del pozo; esto se consigue mediante las ofrendas, que cumplen el papel de intermediarios entre el mundo del hombre y el de las deidades,[53] pues ofrendar, en este caso aguardiente, tabaco, comida y dinero, primero como pago y después como presente, crea un vínculo recíproco que hará que las entidades del pozo dejen al niño usar el agua de ahí durante toda su vida.

PERMANENCIAS Y CAMBIOS

Al hacer una comparación con el ritual registrado en el siglo xvi, principalmente como se encuentra en la obra del padre Sahagún y en las fuentes pictográficas, se puede apreciar una serie de permanencias y cambios. Enseguida se enlistan los elementos de continuidad registrados en el rito actual con respecto a lo descrito en las fuentes documentales:

1) Enterramiento del ombligo y la placenta dentro del espacio doméstico o en el campo de cultivo.

[52] En términos de las concepciones de calor y frío, se les considera calidades y no cantidades térmicas. Alfredo López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, p. 23.

[53] Leonardo López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor*.., *op. cit.*, p. 15.

2) La dirección de la ceremonia a cargo de la partera.
3) Realización del rito en el patio de la casa.
4) El uso del agua como elemento purificador y de crecimiento.
5) Baño de cabeza, pecho y cuerpo.
6) Intervención de otros niños durante el ritual.
7) Relación entre el niño y las entidades acuáticas.
8) Empleo, durante el rito, de un madero del fogón.
9) Un cambio de deidades prehispánicas a santos católicos o la mención de dioses.

La siguiente lista refiere los elementos que señalan las fuentes del siglo xvi y que en el ritual actual no se desarrollan o no se integran:

1) Uso de objetos miniatura que aludían a un oficio.
2) La asignación de una personalidad mediante la imposición del nombre y la vestimenta.
3) La intervención directa de la madrina en el rito.

Lo anterior nos permite apreciar ciertas semejanzas del rito del baño en algunas comunidades indígenas, como las de Piltepeco y Zacatipa, pese a los vertiginosos cambios socioculturales por los que ha pasado el territorio nacional. Podemos constatar cómo, todavía en la actualidad, hay ceremonias que tienen una honda raíz prehispánica y cuya realización es necesaria en algún momento del ciclo de vida del individuo, porque de ello depende el equilibrio de su ser con el entorno que lo rodea.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las indias*, unam, México, 1995.

Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo xvi*, México, iia-unam, 1986, vol. 3.

Anawalt, Patricia Rieff, "Atuendos del México antiguo", *Arqueología Mexicana*, vol. III, núm. 17, México, Raíces, enero-febrero de 1996, pp. 6-11.

Berdan, Frances, "Organización de la economía azteca", mecanuscrito, México, s.f., pp. 1-27.

Bialostowsky de Chazán, Sara, "Condición social y jurídica de la mujer azteca", en *Condición de la mujer en México*, UNAM, México, 1975, pp. 1-20.

Carrasco, Pedro, "La economía del México prehispánico", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, CISINAH/Nueva Imagen, México, 1978, pp. 15-75.

——, "La Triple Alianza: organización política y estructura territorial", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos*, INAH, México, 1996, pp. 167-209.

Códice Florentino, Secretaría de Gobernación, México, 1979, 3 vols.

Códice Mendocino, en Frances Berdam y Patricia Rieff Anawalt (eds.), *The Codex Mendoza*, 4 tomos, ed. facsimilar, University of California, Berkeley y Los Ángeles, 1992.

Códice Mendocino, en *Antigüedades de México*, obra basada en la recopilación de lord Kingsborough, México, 1964.

Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, Porrúa, México, 2005.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 tomos, Conaculta, México, 2002.

Fernández Barrera, Josefina, "El arte textil entre los nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. V, IIH-UNAM, México, 1965, pp. 144-152.

García Quintana, Josefina, "El baño ritual entre los nahuas según el *Códice florentino*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 8, IIH-UNAM, México, 1969, pp. 189-213.

Garza Tarazona, Silvia, *La mujer mesoamericana*, Planeta, México, 1999.

Goldsmith Connelly, Mary R., "Barriendo, tejiendo y cocinando: el trabajo doméstico en la sociedad azteca", en María de Jesús Rodríguez Shadow y Beatriz Barba de Piña Chan (coords.), *Chalchihuite: homenaje a Doris Heyden*, INAH, México, 1999, pp. 213-225.

Gómez Martínez, Arturo, *Tlaneltokilli*, tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1999.

Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, trad. y notas de Joaquín García Pimentel, Pedro Robredo, México, 1946.

Hernández Rodríguez, Sonia Angélica, *La mujer entre los nahuas: un acercamiento pictográfico,* tesis de maestría, ENAH, México, 2004.

Kellogg, Susan, "Las mujeres nahuas a través del tiempo: leyes, política y activismo", *Expresión antropológica*, núm. 29, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, enero-abril de 2007, pp. 6-21.

Las Casas, fray Bartolomé de, *Los indios de México y Nueva España*, Porrúa, México, 1987.

León-Portilla, Miguel, "*Cihuáyotl iixco ca:* la femineidad luce en su rostro", *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 29, Raíces, México, enero-febrero de 1998, pp. 14-19.

——, *Toltecáyotl: aspectos de la cultura náhuatl*, FCE, México, 2003a.

——, "Niñez y juventud entre los nahuas", *Arqueología Mexicana*, vol. 10, núm. 60, marzo-abril, 2003b, pp. 22-29.

López Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, SEP, México, 1971.

——, "La parte femenina del cosmos", *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 29, Raíces, México, enero-febrero de 1998a, pp. 6-13.

——, "Los ritos, un juego de definiciones", *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 34, Raíces, México, octubre-noviembre de 1998b, pp. 4-17.

——, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. I, UNAM, México, 2004.

López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*, INAH, México, 1993.

Mohar Betancourt, Luz María, *El tributo mexica en el siglo* XVI*: análisis de dos fuentes pictográficas,* tesis de licenciatura, Universidad Iberoamericana, México, 1976.

——, "Dos códices de tributo y su contenido para el estudio del México antiguo", en Jesús Monjarás-Ruiz, Emma Pérez-Rocha y Perla Valle (coords.), *Segundo y Tercer Coloquios de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl*, INAH, México, 1996a, pp. 261-268.

——, "Ritmos de pago en la *Matrícula* y el *Mendocino:* una hipótesis", en Jesús Monjarás-Ruiz, Emma Pérez-Rocha y Perla Valle (coords.), *Segundo y Tercer Coloquios de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl*, INAH, México, 1996b, pp. 231-267.

——, "La organización tributaria", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos*, INAH, México, 1996c, pp. 211-253.

Mohar Betancourt, Luz María, "Trajes de guerreros mexicas", *Arqueología Mexicana*, vol. III, núm. 17, México, Raíces, enero-febrero de 1996d, pp. 60-65.

——, *Manos artesanas del México antiguo*, SEP/Conacyt, México, 1997.

Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México, 2004.

Monzón Flores, Martha, "*Cuauhcihuatzin, mujer águila: representaciones femeninas en el "Códice Xólotl"*, tesis de maestría, ENAH, México, 2006.

Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, México, 2001.

Orellana, Margarita de, "Voces entretejidas: testimonios del arte textil", *Artes de México. Textil de Chiapas,* núm. 19, Artes de México, México, 1993, pp. 43-59.

Paleta Vázquez, María del Pilar, "Cihtin, las antiguas mexicanas", en María de Lourdes Herrera Feria (comp.), *Estudios históricos sobre la mujer en México*, BUAP, México, 2006, pp. 33-49.

Quezada, Noemí, "Mito y género en la sociedad mexica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, UNAM, México, 1996, pp. 21-39.

Rodríguez Shadow, María de Jesús, "La condición social de las mujeres mexicas en vísperas de la conquista española", en María de Jesús Rodríguez Shadow y Beatriz Barba de Piña Chan (coords.), *Chalchihuite: homenaje a Doris Heyden*, INAH, México, 1999, pp. 227-237.

——, "La arqueología de género en México: avances y perspectivas", *Expresión Antropológica*, núm. 29, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, enero-abril de 2007, pp. 40-53.

——, *La mujer azteca*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1988.

——, "Las mujeres del mundo azteca", en *Las mujeres de Hispanoamérica*, México, 1992, pp. 21-35.

——, "La mujer y la familia en la sociedad mexica", en Carmen Ramos Escandón (coord.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México,* Colmex, México, 1992, pp. 13-31.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 2006.

Serna, Jacinto de la, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de don Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953.

Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*, fce, México, 1982.

Tuñón Pablos, Enriqueta, *El álbum de la mujer*, vol. I, inah, México, 1991.

Wiesheu, Walburga María, "Jerarquía de género y organización de la producción en los estados prehispánicos", en María de Jesús Rodríguez Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2007, pp. 25-47.

Los festejos a san Martín Caballero en una comunidad de origen indígena en Guadalajara y la pervivencia de rasgos mesoamericanos

*Néstor Andrade Rocha**

INTRODUCCIÓN

San Martín de las Flores es un pueblo de origen indígena que en la década de 1970 experimentó su incorporación a la ciudad de Guadalajara, una de las más grandes de México, y que en los recientes 50 años ha sufrido un notable crecimiento demográfico y económico, colocándose sólo por debajo de la capital del país.

San Martín se fundó alrededor de 1530, por Nuño Beltrán de Guzmán con indios tecuexes. A principios de la época colonial se impuso el náhuatl y en el siglo XVIII el español, lo que explica en parte que sus tradiciones tengan cierta semejanza con las del centro de México. La zona de estudio formó parte de Mesoamérica, dentro de la región conocida como Occidente.

En este trabajo[1] se presentan datos etnográficos recabados de 2008 a 2011 sobre la fiesta patronal de la comunidad en honor a san Martín Caballero, con el fin de mostrar parte de la vida religiosa de sus habitantes y explicar la forma en que perviven la reciprocidad, el intercambio y la redistribución ritual en torno al culto de su santo patrono, y que tienen que ver con su pasado indígena. Primero se presentan

* Doctorado en historia y etnohistoria, ENAH.

[1] El presente trabajo constituye una adecuación del segundo capítulo de la tesis de maestría en historia y etnohistoria de la ENAH, titulada *San Martín de las Flores: su reproducción cultural a través de la fiesta patronal y sus danzas*, que en el año 2011 publicaron el Instituto Jalisciense de Antropología e Historia y el Gobierno del Estado de Jalisco con el mismo título.

algunas consideraciones sobre la postura de la jerarquía eclesiástica del obispado de Guadalajara, al que pertenece la comunidad, y la forma que tienen de concebir a su santo los habitantes; después se explica su organización, cómo llevan a cabo sus festejos, para terminar con algunas reflexiones en torno a tres conceptos dentro de su festividad: reciprocidad, intercambio y redistribución.

Antes de comenzar, hay que tener presente que los habitantes de San Martín de las Flores tienen una manera propia de vivir su religiosidad hacia el santo patrono, que los distingue de otras localidades de la ciudad de Guadalajara, pues sus prácticas los acercan más a la forma en que se llevan a cabo en las regiones del altiplano central mesoamericano. Especialmente tiene una gran semejanza con los denominados "pueblos originarios de la Ciudad de México", una de cuyas características primordiales es mantener dentro del ritual católico algunos elementos de origen prehispánico, aunque en la región de estudio no son tan evidentes, en parte por la forma en que se dio su evangelización, que tiene que ver con la imposición del náhuatl desde el momento de su conquista.

San Martín Caballero: la postura eclesiástica y la concepción de la comunidad

La imagen de san Martín Caballero ha sido muy venerada en toda Europa, principalmente durante la Edad Media, mientras que en América su culto no tuvo tanta relevancia, quizás por ser un santo francés y porque los españoles tenían en su santo patrón, Santiago, una imagen parecida a san Martín, que también monta un caballo, aunque vestía traje de soldado español. Durante la conquista de América, el santo Santiago fue impuesto en muchos pueblos como patrono. En contraste, a san Martín Caballero lo relegaron de las localidades importantes para designarlo protector en comunidades pequeñas, conformadas principalmente por indios, con excepción de la ciudad de Buenos Aires, en Argentina. A Santiago lo designaron santo patrono de Tonalá,[2] pueblo

[2] Laura Rueda Rubalcaba, *Tonalá: de villa alfarera a ciudad moderna*, pp. 16-17

que a lo largo de la historia ha tenido gran relevancia sobre la región de estudio, mientras que a un poblado pequeño como San Martín de las Flores le asignaron la imagen de san Martín Caballero como santo patrono. No existen documentos históricos que registren el hecho; no obstante, los habitantes de San Martín tienen varias reinterpretaciones para justificar su fervor hacia la imagen.

Con independencia de cómo se introdujo históricamente la imagen, hoy día la Iglesia ve de manera poco favorable esta devoción a san Martín Caballero. Si bien es cierto que no hay un documento que haga mención explícita de la postura del obispado de Guadalajara al respecto, la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia, que fue dictada en el Concilio Vaticano II, establece que las imágenes que tienen doble advocación sean unificadas en una sola,[3] razón por la cual se reconoce dentro del santoral católico a san Martín identificándolo con la imagen del obispo de Tours y no con la de Caballero, por considerar que esta última representa a Martín antes de ser católico.

A falta de un documento explícito por parte del obispado de Guadalajara con respecto a la veneración de san Martín Caballero, durante las fiestas patronales de 2008 se notó una tendencia en la mayoría de los sermones pronunciados en las misas, en los que los ministros de la Iglesia hacían hincapié en la imagen que debería ser venerada: san Martín de Tours y no la montada a caballo. Fue tal la insistencia por parte de los sacerdotes y obispos invitados a la celebración, que los habitantes demostraban cada vez más su fervor por la representación a caballo, al punto de que en la misa del día 11 por la tarde entregaron a la parroquia una ofrenda con todo lo necesario para la celebración de la eucaristía, dentro de la cual iba una casulla con la imagen bordada de san Martín Caballero a la altura del pecho; con la que fue revestido el obispo invitado a celebrar en esa ocasión, lo que produjo como resultado que la máxima jerarquía eclesiástica portara una imagen del santo no reconocida.

[3] Sitio oficial del Vaticano (1963), *Sacrosanctum Concilium*, Concilio Vaticano II, disponible en <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html> (consultado el 15 de abril de 2010).

La imagen de san Martín Caballero es venerada en la comunidad de San Martín de las Flores desde mucho tiempo; hasta ahora no se le ubica en un periodo específico. Para ellos, conmemorar al santo patrono viene de tiempos de sus abuelos y de los abuelos de sus abuelos. Se le debe respeto y fervor por todos los milagros que ha hecho a la comunidad, tanto en beneficio de individuos como del conjunto. La gente insiste en que a lo largo de su historia los ha protegido de muchos males. Su devoción al santo patrono tiene una posible explicación a partir de la representación de la imagen en su propia historia, desde la forma en que llegó al poblado la imagen del nicho, que es la más antigua en la actualidad. Anteriormente tenían otra muy diferente, que vestían de charro y que no podía estar dentro de la iglesia, porque los sacerdotes de aquel tiempo consideraban que un animal, como lo es el caballo que monta, era impropio dentro de un recinto sagrado. La imagen de san Martín Caballero con traje de charro era del mismo tamaño que la del nicho, de unos 40 centímetros de alto, con toda la vestimenta propia de un charro, con el rostro de una persona de tez blanca y regordete, que en nada se parecía a las otras representaciones del santo, aunque el equino estaba representado en la misma postura. Da la impresión de que va trotando o, como las propias personas del pueblo dicen, "el caballo del santito está bailando". La representación de los dos caballos es muy parecida, por el color blanco que predomina en ambas figuras; no obstante, en el actual puede notarse un tono negro en las patas y el pelo del cuello y la cabeza.

Algunos habitantes de edad adulta relacionan la imagen del santo vestido de charro con una leyenda, según la cual al estar construyendo el templo los pobladores de San Martín no tenían los recursos para adquirir el material necesario, hasta que un día apareció un hombre vestido de charro montado en su caballo blanco. Acercándose a los pobladores, les preguntó: "¿Qué les aflige para tener esas caras de tanta tristeza?" Ellos le explicaron que no podían construir la iglesia de su comunidad por carecer del material, a lo cual les respondió: "Vayan a mi hacienda por el material necesario y constrúyanla". Después se fue, y los pobladores acudieron a una finca al norte del poblado, que no identifican claramente, donde les proporcionaron el material necesario para su iglesia. Cuando estuvo terminado el templo, tuvieron que

decidir a qué advocación lo dedicarían y, recordando a la persona que les había ayudado a construirlo, determinaron ponerle la del santo de su nombre, que era Martín Flores. De ahí que escogieran como santo patrono a san Martín Caballero, porque les recordaba a su benefactor, mientras que el apellido está incluido en el nombre del pueblo, San Martín de las Flores. Si bien lo narrado hasta aquí sólo es parte de una leyenda, su contenido se explica si se consideran algunos antecedentes históricos de la localidad.

Por ejemplo, desde la época colonial sus habitantes practicaban el comercio de productos agrícolas, que transportaban a lomo de burro a diferentes localidades de la región, lo que los hace identificarse con la arriería. Hace no más de 50 años los pobladores intercambiaban sus productos del campo por loza en Tonalá, que luego llevaban a comerciar a ciertas poblaciones de la región, entre ellas Chapala y Talpa, u otras tan distantes como Puerto Vallarta o algunas localidades del estado de Nayarit.[4] Los sanmartinenses desarrollaron características que identifican al pueblo con la imagen de su santo patrono, si se tiene en cuenta que san Martín Caballero tiene el patronazgo de los comerciantes y que está representado sobre un caballo en movimiento, lo cual podría hacer alusión a la arriería practicada en San Martín.

En lo referente a la imagen de san Martín Caballero vestido como charro, ésta tiene relación directa con la historia mítica de la construcción del templo o de las múltiples apariciones del santo dentro de la localidad. Pero, al mismo tiempo, las personas del lugar tenían un atuendo característico que intentaban representar de acuerdo con sus usos y costumbres, pues el santito del nicho hasta la fecha lleva debajo de su traje de soldado romano uno de indígena o campesino. Por otra parte, la imagen de charro es muy recurrente en las leyendas que cuentan las personas mayores del pueblo. Por ejemplo, hay quienes narran que el santo vestido de charro cuidó al pueblo durante la rebelión cristera, en 1926-1929, cuando se le veía cabalgar entre los cerros y alertaba a la población en caso de acercarse algún peligro. También mencionan que si algún habitante era sorprendido por la noche fuera

[4] Néstor Andrade Rocha, *San Martín de las Flores: su reproducción cultural a través de la fiesta patronal y sus danzas*, pp. 40-57.

del pueblo el santo se le aparecía y lo regresaba sin ningún daño. De ahí que, hasta hace no más de una década, la imagen del nicho portara un sombrero de charro.

ASPECTOS ORGANIZATIVOS DE LOS FESTEJOS

Las fiestas patronales en San Martín de las Flores han experimentado algunos cambios en los últimos años; quizás el más significativo sea la desaparición de la hermandad en el año 2005 y la incorporación de nuevas agrupaciones, como las de los ejidatarios, los minibuseros o los grupos parroquiales. La organización gira en torno a un comité o patronato de las fiestas patronales, encabezado simbólicamente por el párroco en turno y conformado por los representantes de cada uno de los cinco barrios del pueblo y de las agrupaciones participantes. A partir del año 2008 tuvieron representación en el comité los ejidatarios, el comercio en general, los grupos parroquiales, los propietarios de una parte de la flota de minibuses de la ruta 275 B y los participantes en las danzas. Si bien el párroco preside el comité, la realidad es que los representantes de cada barrio tienen la voz de mando durante las sesiones.

El programa de las fiestas patronales se decide en general en unas tres reuniones del comité, que por lo regular se efectúan cada 15 días durante los meses previos a los festejos. Las juntas son en la casa parroquial, y se reaizan a las 20 horas. Donde el párroco funge como presidente de la asamblea, los representantes de los barrios y de las organizaciones establecen la manera en que deben hacerse los festejos al santo patrono, de acuerdo con su tradición, para lo cual el ministro católico da su anuencia o sugiere algunos cambios. Por lo regular, éstos son mínimos, puesto que los habitantes del pueblo no acceden a realizar modificaciones significativas y las pocas que autorizan se dan mediante cierto consenso; al final la comunidad se impone. Son diversos los temas tratados en las reuniones. Incluyen cuestiones relativas al tipo y color de los adornos que deben colocarse en la parroquia, el atrio y las calles. Establecen las horas de inicio y finalización de cada una de las actividades, quiénes participarán en éstas, como son las maña-

nitas, las celebraciones de las misas, la procesión, la presentación de la música en vivo y la quema de pólvora por las noches. También tratan lo referente a la seguridad pública a lo largo de los días que duran las celebraciones, para lo cual solicitan a las autoridades municipales una mayor presencia de elementos policiacos que resguarden el pueblo. Como un gesto de agradecimiento, cada uno de los representantes de barrio y de las agrupaciones se compromete a darles la cena a los policías. Asimismo, definen el tipo de comercio que tendrá autorización para establecerse en las inmediaciones de la plaza.

Si bien existe una organización general de las fiestas patronales en San Martín de las Flores, los grupos que llevan el soporte principal de las festividades son los barrios y las agrupaciones existentes dentro del poblado. Los primeros son los que tienen más tiempo participando en las celebraciones de san Martín Caballero, quizás desde sus orígenes, mientras que las agrupaciones son de reciente aparición, algunas con no más de dos décadas cumplen un papel complementario en la festividad. Éstas tienen una estructura debido a su actividad económica, de la cual se sirven para llevar a cabo su participación, que consiste esencialmente en organizar la celebración de los días 6, 8 y 10 de noviembre.

El asentamiento original de San Martín tiene una división territorial en cuatro barrios: San Juan de Abajo, San Francisco, Santa Cruz-Plan de Oriente y San Antonio, a los cuales se suma ahora San Juan de Arriba. Los cinco barrios tienen una organización interna muy parecida. En cada uno existe un representante de barrio, que se ha encargado de establecer la participación dentro de las fiestas patronales, además de la visita de la virgen de Talpa y el carnaval, que son una parte de la extensa vida ceremonial de la comunidad. Quienes ostentan el cargo actualmente son personas reconocidas en sus demarcaciones por ser responsables y respetuosas, lo que implica tener cierto prestigio ante sus vecinos. Todos son originarios del pueblo, de edad adulta, el más joven tiene alrededor de 50 años, mientras que el mayor tendrá unos 80. El encargado de San Juan de Abajo es don Marcelino Ramos; el de San Francisco, don Felipe Mejía; el de Santa Cruz, don Juan Florido; el de San Antonio, don Lucas Ramos, y en San Juan de Arriba hay un comité integrado por una decena de personas de todas las edades.

Las tareas de los encargados consisten en efectuar visitas domiciliarias por su barrio meses antes, con el fin de invitar a las personas a cooperar para la celebración de la fiesta patronal. Elaboran una lista de los contribuyentes en la que especifican la forma en que ayudarán el día que les corresponda encabezar el festejo; puede ser en especie o mediante una aportación monetaria, que es la manera más usual, pues con los fondos recabados costean los gastos correspondientes a su intervención, que consiste esencialmente en la compra y quema de pólvora, los adornos florales de la parroquia y el atrio, la banda que los acompaña con las mañanitas, durante las procesiones, la música en vivo que ameniza por las noches en la plaza, y las ofrendas que entregan en la misa de las 19 horas, así como la cena de los elementos de la policía que resguardan el orden por la noche.

De igual manera, los encargados deben determinar las calles de su barrio por las cuales pasará la procesión, supervisar personalmente que se cumplan los requerimientos en su totalidad, designar los altares que visitará la imagen y los lugares donde descansará el santo; para estos últimos se elige a las familias que ofrecerán el desayuno y la comida. También llevan a cabo la organización de las danzas participantes en su día, designan a quién le corresponde adornar el carro alegórico y todo lo que tenga que ver con los festejos patronales en su barrio. Este tipo de organización no recae en un solo individuo, sino en un grupo que lo apoya en todo momento, que por lo general es parte de su propia familia o sus vecinos. Por lo menos así es para los cuatro barrios de San Martín de Abajo, porque en San Martín de Arriba la organización es un poco diferente: recae en un comité de alrededor de 10 personas, que deben llegar al consenso para tomar una decisión. Esto lo hace un poco más complicado, ya que el día que les corresponde dentro de las fiestas patronales tienen que escuchar todas las voces de los integrantes y decidir lo más conveniente para el barrio. Si a lo anterior se suma que éste es el más grande, se verá la necesidad de establecer rígidamente los horarios y por lo menos uno de los integrantes del comité deberá acompañar siempre la imagen en la procesión.

Por su parte, las agrupaciones que participan se rigen por sus fundamentos internos, donde cumplen con los mismos puntos que los barrios. Entre la organización de un día y otro existe cierta competen-

cia por ver quién lleva la mejor pirotecnia y los mejores grupos musicales.

La logística del día de las danzas es muy diferente de lo descrito hasta aquí, pues en esencia cada comparsa asiste a la parroquia por 20 minutos para dar gracias a san Martín Caballero, y por la tarde organizan una procesión desde San Martín de Arriba y por los cuatro barrios principales hasta llegar a la plaza, donde les ofician una misa.

La estructura familiar es la que da sustento a las otras dos formas de organización; en pocas palabras, es la base para el desarrollo de las fiestas patronales en San Martín de las Flores, pues todo tiene comienzo en el seno familiar, que dentro de la comunidad gira en torno a la persona de mayor edad, el jefe de familia. Por lo general el cargo de organizar la fiesta recae en una persona o pareja de más de 50 años, con lazos de parentela en los cinco barrios y en ocasiones en las propias colonias asentadas en sus antiguos terrenos ejidales.

La participación de los grupos familiares en las fiestas patronales se da mediante las dos formas descritas. Éstos colaboran en la organización en general por medio de una contribución en sus barrios o en las agrupaciones. Además, participan al recibir en sus hogares la imagen de san Martín Caballero y sus acompañantes, a manera de agradecimiento por algún favor recibido o simplemente para quedar bien con el santo y asegurar así una vida más próspera en salud y en lo económico. Para llevar a cabo la recepción del "santito", todos los integrantes de la familia participan en conjunto, desde el más pequeño hasta las personas mayores, quienes desempeñan diferentes actividades de acuerdo con sus posibilidades.

Aquellos que desean recibir al santo primero solicitan la anuencia al encargado del barrio o agrupación; después los jefes de familia anuncian el compromiso adquirido y buscan la ayuda de sus parientes o éstos la ofrecen espontáneamente. La cooperación puede adoptar tres formas: en especie, en efectivo para solventar los gastos que implica la recepción de la imagen y con trabajo físico durante el festejo. Por lo tanto, la recepción se hace con mucha solemnidad, pues para ellos representa un gran honor recibir a san Martín Caballero en su hogar; no escatiman en los recursos invertidos, pues hay familias que han llegado a gastar hasta 15 000 pesos o más. Aquí llama la atención

que los compadrazgos no son tan importantes para la fiesta patronal como sí ocurre al momento de un casorio.

LA FIESTA PATRONAL DE SAN MARTÍN DE LAS FLORES

Las fiestas se realizan en honor de san Martín Caballero. Tienen una duración de 10 días, desde el 3 hasta el 12 de noviembre de cada año, que se reparten para su organización entre los cinco barrios del pueblo, cuatro agrupaciones y los grupos parroquiales. Seis días de los festejos se coordinan año con año de la siguiente manera: el 3 de noviembre por los grupos parroquiales; el 4 le corresponde al barrio de San Juan de Arriba, también conocido como San Martín de Arriba o El Barrio; el día 6 se encarga de la celebración el Ejido de San Martín de las Flores; el 8 corresponde a la agrupación Comercio Unido de San Martín de las Flores, A. C., que comprende a los comerciantes en establecimientos fijos y los semifijos de la calle 5 de Mayo y de la plaza del pueblo; el 10 le corresponde a los minibuseros de la ruta 275 B, sección San Martín de las Flores. La festividad termina el día 12, con la organización de la asociación de danzas del pueblo. Los cuatro días restantes tienen una rotación anual entre los barrios que conforman el asentamiento más antiguo del poblado, esto ocasiona que la conmemoración mayor de la festividad, el 11 de noviembre, le corresponda organizarla al mismo barrio cada cuatro años; en 2009 quedó la rotación en la siguiente forma: el 5 de noviembre a San Francisco, el 7 a San Juan de Abajo, el 9 a Santa Cruz-Plan de Oriente y el 11 a San Antonio.

La imagen que hace los recorridos es la “peregrina”, donde el santo está montado sobre un caballo de color café; frente a él y postrado sobre una roca hay un indigente semidesnudo, al que san Martín le proporciona un pedazo de su capa para que cubra su cuerpo del frío, que es la representación típica del santo en el mundo católico. En su totalidad, es una escultura tallada en madera de unos 50 o 60 centímetros de alto, por otro tanto de largo y ancho. San Martín está ataviado con su traje de soldado romano, con una gran capa que puede ser de color azul, rojo o verde. Normalmente recibe la ropa como ofrenda hecha por familias o mujeres del poblado, que ellas mismas

bordan para cumplir con una promesa o al momento de hacer una petición. El casco, el pectoral y la espada son de plata, mientras que el freno, las riendas y la pechera del equino son de bronce, al igual que una especie de collar de cascabeles que porta.

En general los festejos del 3 al 10 son muy parecidos y se describen a continuación. Todo comienza a las 6:30 de la mañana con el toque del alba y las mañanitas al santito, que pueden ser con bandas estilo Sinaloa. A las 7:00 el sacerdote da inicio a la misa en honor del barrio o agrupación que organiza los festejos de ese día y a las 8:00 sale la imagen peregrina a recorrer el barrio en turno o los lugares seleccionados por los organizadores. El recorrido más extenso se realiza en San Martín de Arriba, mientras que el más corto es el que corresponde a la organización de los minibuseros. A lo largo de los recorridos la gente acompaña la imagen con rezos y alabanzas, los vecinos arreglan las calles con adornos colgantes que cruzan de acera a acera, algunos tienen la figura de san Martín Caballero con flores a su alrededor. El suelo de las calles por donde pasa el santito se lava con agua y jabón si es de concreto; de lo contrario, se riega para que no levante polvo la procesión; algunas familias diseminan pétalos de flores blancas o alfalfa frente a sus hogares para hacer más confortable el paso de la imagen, según comentan los participantes. En algunas casas, al momento de transitar san Martín Caballero por el frente, sus moradores reciben la imagen arrojándole confeti o pétalos. En ciertos domicilios preparan altares para recibir la imagen, que pueden ser de dimensiones pequeñas o muy grandes, en la banqueta o en el interior. Los elaboran en una mesa cubierta por un mantel blanco, bordado con diversas figuras en punto de cruz, adornos de papel de china o plástico que representan la silueta del "santito", flores y veladoras. Normalmente incluyen una o más imágenes del santo patrono, propiedad de los anfitriones o de algún familiar difunto, que casi siempre corresponde al último jefe de familia, lo que deja ver la importancia de los antepasados en la fiesta, y de esta manera reconocen el vínculo con su pasado. En más de una ocasión observé en estos altares dos recipientes, uno con agua y el otro con granos de maíz. Explican las personas que el agua y el maíz son para saciar la sed y el hambre del caballo que monta el santo patrono.

Una parte de estos recorridos incluye momentos en que descansa la imagen en los altares previamente preparados; este tiempo es a su vez utilizado para alimentar a los participantes en la procesión, lo que puede hacerse de dos maneras diferentes. La primera consiste en ofrecer alimentos ligeros a todos los acompañantes del santo en el momento de pasar por ciertos hogares. Para hacerlo las familias deben solicitar la anuencia previa a los organizadores en turno, quienes designan los domicilios donde se detendrá 15 minutos el "santito", que se coloca frente al altar, instalado sobre la banqueta, en la cochera o en el interior de la casa. Durante este tiempo los propietarios ofrecen un vaso de canela, de arroz con leche o de chocolate, complementado con bolillo, galletas, pan dulce o tamales. La segunda manera consiste en ofrecer a los mismos acompañantes un desayuno o comida más en forma, para lo que la familia interesada en hacerlo debe igualmente pedir la autorización de los organizadores. Sin embargo, para esta ocasión se instalan altares que sirven de descanso al santo en el interior de los hogares, y al arribo de la imagen la colocan en la parte central sin su anda, rezan uno o varios misterios del rosario y entonan algunos cánticos. Pueden quedarse allí por una o más horas, dependiendo del tiempo disponible. Estos altares son más grandes y suntuosos que los instalados en las banquetas.

Los anfitriones acostumbran ofrecer a todos los acompañantes un guiso tradicional llamado "bolitas de novia", que consiste en un caldo de gallina muy condimentado, con bolitas de masa de maíz fritas por separado en un cazo con manteca de cerdo que se vierten en el caldo al momento de servir el plato; el nombre se debe a que antiguamente se preparaban para las bodas, que podían durar una semana de festejos, y el platillo servía para hacer rendir los alimentos. Otros guisos que pueden ofrecerse son: menudo o pancita de res, pozole de gallina o de puerco, carne de puerco con chile acompañada de frijoles refritos, complementados con tortillas de maíz, alguna de las bebidas antes mencionadas, agua de sabores o refrescos. Para degustar estos alimentos los miembros de la familia anfitriona invitan a los asistentes a que pasen a su hogar, donde instalan sillas y mesas plegables para que los asistentes se sienten a comer. A la hora de la despedida la familia entera agradece a la imagen por su visita, el rezandero hace una oración

pidiendo por su bienestar y generalmente cuatro miembros del hogar cargan la imagen durante un tramo del recorrido.

En los hogares que visita el santito suelen quemar una o varias gruesas de cohetes o ristras, que pueden ser desde 50, 100, 200 o más truenos, principalmente donde proporcionan el desayuno o la comida. De la casa que ofrece los alimentos, por la tarde suele partir la procesión de regreso a la parroquia, en la que se efectúan una o varias danzas, conforme se aproxima el día principal —el 11 de noviembre—; el número aumenta significativamente para llegar a su máximo los días 10, 11 y 12.

En 2008 se registraron 26 grupos ante el comité organizador de las danzas, un año después 31, en su totalidad conformadas por gente del propio pueblo, ya sea que vivan en la comunidad o en las colonias cercanas donde antes estaban sus tierras ejidales. Cada danza puede comprender desde una veintena hasta cientos de participantes, y se presentan por lo menos cuatro o cinco diferentes tipos de bailes. El recorrido de regreso a la parroquia es más definido que el de la mañana, consiste generalmente en un circuito que los habitantes denominan "el recorrido tradicional", que comprende las calles que rodean a la parroquia y, por ende, toca los cuatro barrios principales.

Los coheteros encabezan el recorrido por la tarde, seguidos por las danzas que participan ese día. Las personas mayores o niños —en su mayoría mujeres— cargan las ofrendas que otorgan los organizadores, que regularmente consisten en una docena de cirios adornados con flores, ramos de flores o canastas de fruta, vino de consagrar, hostias y otros elementos para la eucaristía. Después viene el santito, cargado por cuatro personas en su anda, que mide alrededor de dos metros de largo y poco menos de la mitad de ancho; detrás de san Martín Caballero viene una camioneta adornada con flores, en la cual se representa el "tema del día", que es un pasaje bíblico sugerido por el párroco. En la parte final aparecen los fieles que acompañan a la imagen, mientras la banda toca algunas alabanzas, entre las que sobresale una dedicada a san Martín Caballero que fue compuesta por un miembro de la comunidad. Las personas que cargan el anda con la imagen en el recorrido vespertino generalmente son miembros del grupo de organizadores del día, mientras que por la mañana lo hacen las personas que

agradecen o piden un favor. En la mayoría de las ocasiones son hombres, aunque el día de los comerciantes de 2008, el sábado 8 de noviembre, se observó a un par de mujeres jóvenes, altas y robustas que se encontraban trabajando en las labores propias del tianguis y se ofrecieron para cargar al santito entre ellas dos solas; con un poco de dificultad lograron trasladar la imagen por más de una cuadra, a pesar de tener que moverse entre los reducidos pasillos que dejaban los puestos del comercio ambulante. Posteriormente, los hombres que acompañaban la procesión retomaron la imagen y continuaron con su recorrido.

A las 19 horas se celebra una misa solemne en el atrio de la parroquia, donde colocan un altar provisional en la parte central. Recientemente los jóvenes de Santa Cruz y San Antonio han elaborado tapetes de aserrín, con la imagen del santo y el nombre de su barrio, frente al altar. Terminada la misa se introduce la imagen de san Martín Caballero a la parroquia, donde se coloca en el costado izquierdo del altar principal, viendo hacia el frente; ahí permanece hasta las 22:00 horas o un poco más tarde, dependiendo de la concurrencia.

Durante los días de fiesta se observó que de las 20:00 a las 23:00 horas de la noche se forma una fila constante de personas desde la entrada de la parroquia hasta el lugar donde está colocada la figura del santo patrono. Los visitantes trataban de tocar la vestimenta o al propio santito y le dejaban ofrendas, principalmente adornos florales y una veladora. Cuando las personas entran a visitar al santo patrono primero acuden ante la imagen peregrina y de ahí se dirigen hacia la representación principal de san Martín Caballero, que los pobladores identifican como “la del nicho”. Recientemente se acondicionó el nicho con un cristal antirrobo al frente y dentro se colocó la imagen del santo sobre un pequeño pedestal de madera, con un mural a sus espaldas que representa la iglesia de la parroquia y una parte de la plaza, de fondo el cerro de la Santa Cruz.

La imagen de san Martín Caballero que está en el nicho es de menor tamaño que la peregrina, está elaborada en cerámica y representa únicamente a san Martín montado en un caballo blanco, que da la impresión de ir trotando; el equino está posado sobre una madera que simula un fragmento de tierra y se empalma con el pedestal del nicho. Visten al santo con una especie de túnica de dos colores, la parte su-

perior correspondiente al torso en amarillo y de la cintura para abajo, cubriéndole las piernas, en rojo bordado con hilo dorado. Lleva una capa grande de terciopelo azul, con adornos de flores bordadas; en su mano derecha porta una espada hecha de oro y sobre su cabeza un casco de tipo romano del mismo material con penacho rojo. Por su parte el caballo porta freno, rienda y una especie de collar de cascabeles fabricados en oro, además de una pechera de piel con incrustaciones del mismo metal precioso. Como se ha dicho, debajo del atuendo de soldado romano la imagen porta la vestimenta típica de los antiguos habitantes de San Martín, aunque no está a la vista de los fieles; es más bien una especie de secreto o mito que pasa de boca en boca, y son pocas las personas que lo han apreciado, como es el caso de quienes en algún momento sirvieron dentro de la parroquia, como los sacristanes.

Mientras que por las noches hay un ambiente muy sacralizado dentro de la parroquia y de sumo respeto hacia el santo patrono, en el exterior se presencia una fiesta a lo grande, amenizada por bandas musicales estilo Sinaloa, grupos norteños o norteños-banda, algunos procedentes de la propia localidad o de colonias aledañas, aunque de cuando en cuando contratan agrupaciones de renombre, como lo hicieron dos décadas atrás al llevar a la Banda del Recodo. Normalmente colocan el escenario en el extremo oriente de la explanada, dejando un amplio espacio para los asistentes al baile, que por lo general la llenan. En el centro de la plaza colocan entre uno y tres castillos, que se queman alrededor de las 23:00 horas, para lo cual la música deja de tocar mientras transcurre el espectáculo pirotécnico, donde suelen hacer presencia los toritos. Al término, la música sigue tocando hasta las 24:00 horas o 1:00 de la mañana.

En lo que respecta a la quema de pólvora, durante la fiesta de 2008 se observó algo inusual el 6 de noviembre: la presencia de militares con vehículos todo terreno colocados en puntos estratégicos de la población. Justificaron su permanencia allí con el argumento de que los coheteros no tenían permiso para maniobrar la pólvora, que ésta era un material peligroso, de uso exclusivo de las fuerzas armadas de México, de modo que los siguientes días del festejo transcurrieron con presencia militar, lo que provocó en la población el descontento ge-

neralizado por la suspensión de los fuegos artificiales durante tres días. Por la inconformidad popular, hubo quienes expresaron que si el ejército seguía con esa actitud el día 11 cerrarían los accesos a San Martín "y a ver de a cómo nos toca" en caso de un enfrentamiento.

Además de utilizar los espacios de la parroquia y la plaza para los festejos, también se aprovechan las calles aledañas, donde se instala una pequeña feria comercial, que funciona por las tardes y noches principalmente, con excepción del día 11 de noviembre, en que opera todo el día.

Mientras que las fiestas siguen el patrón descrito hasta aquí entre los días 3 y 10, el 11 y el 12 tienen particularidades muy marcadas. El 11 de noviembre debe hacerse la procesión en tiempos muy limitados, unas dos horas por la mañana y otras tantas por la tarde, ya que antes de las 11:00 los organizadores del barrio tienen que llevar la imagen a un punto determinado previamente en las afueras del pueblo, en la carretera que comunica San Martín con El Verde, para recibir la visita de tres comunidades que con anterioridad pertenecían a la parroquia de San Martín y ahora son parroquias autónomas o forman parte de otra jurisdicción: El Verde, Lomas del Verde y El Terrero. La bienvenida puede dárseles entre la casa de doña Casimira, que tiempo atrás fue la presidenta de las damas de la Vela Perpetua y hasta la fecha cuenta con cierto prestigio dentro de la comunidad, principalmente entre las personas mayores, y la fábrica La Estrella, lugares donde la imagen de san Martín Caballero puede esperar a los visitantes en compañía de los organizadores de las fiestas patronales y del gran contingente que se forma entre danzas y personas del pueblo.

La bienvenida consiste en que, en el punto acordado, la imagen peregrina recibe a los visitantes. Éstos llegan con una pintura del santo sobre un carruaje tirado por un solo caballo, adornado con flores diversas. A su encuentro con el santito, éste se coloca sobre el vehículo para retornar a la parroquia. El grupo visitante puede llegar a pie, en caballos o en automotores, a los cuales les abre paso una patrulla de tránsito del municipio de El Salto, al que pertenecen estas poblaciones. El contingente que se forma en torno a la procesión es tan numeroso que da la impresión de no caber en la plaza; pero al llegar a ella una gran parte no se queda a participar en la misa de medio día, que dura poco más de una hora y es celebrada por un padre invitado, ya sea de

alguna de las parroquias vecinas, del seminario que está en el extremo surponiente del pueblo o del propio seminario mayor de la ciudad de Guadalajara. Terminada la ceremonia, introducen la imagen peregrina a la parroquia, que guardan por el resto de la jornada en la sacristía. Para la procesión vespertina sacan al santo del nicho, que tiene su propia anda con una vitrina que lo protege del medio ambiente; reciben la imagen los encargados del barrio, quienes tendrán la responsabilidad de cuidarla por el resto del día.

La procesión vespertina por las calles del barrio termina a las 16:30 con el regreso de la imagen a la plaza. De ahí parte el contingente, encabezado en esta ocasión por la imagen del santo patrono, para llevar a cabo el "recorrido tradicional", que termina alrededor de las 18:30 de la tarde, con el arribo de san Martín Caballero al altar provisional del atrio. Allí tendrá lugar la misa principal, que oficiará a las 19:00 horas un alto jerarca del arzobispado de Guadalajara; en los dos años de estudio ha sido el obispo Miguel Romano Flores, que tiene el nombramiento de obispo auxiliar de Guadalajara. La ceremonia dura poco más de una hora, y al final los organizadores de las fiestas hacen una ofrenda a la parroquia. Por ejemplo, en 2008 compraron todo lo necesario para la celebración de la eucaristía, además de la vestimenta del ministro. En ese año pasó algo fuera de lo común: a lo largo de casi todas las misas de la fiesta los sacerdotes manejaron en su sermón un discurso a favor de la imagen de san Martín Obispo de Tours, reiterando a cada paso que ante la Iglesia sólo está aprobada la representación del obispo, mientras que la imagen de san Martín Caballero personifica un suceso de la vida "pagana" del santo, por lo que insistían constantemente en que la imagen que habría de venerarse es la de san Martín Obispo de Tours y no la del Caballero. Ante la postura de la Iglesia, y en un acto que puede interpretarse como una reacción por parte del pueblo, las ofrendas de los organizadores incluían una casulla con la imagen bordada de san Martín Caballero a la altura del pecho. Después de recibirlas, el párroco solicitó al obispo vestirse con el nuevo atuendo, de modo que el más alto representante de la jerarquía católica lució en el lugar y en acto público la casulla con la imagen del santo patrono, suceso visto con agrado por los asistentes, principalmente por el grupo de los organizadores. Con esa vestimenta el

obispo dio la bendición a la concurrencia y los felicitó por sus festividades. Acto seguido el santito fue introducido a la parroquia, donde fue venerado hasta el cierre de sus puertas, alrededor de la medianoche. Mientras tanto, las personas disfrutaron de la última noche del espectáculo musical y la pirotecnia, que terminó pasada la 1:00 de la mañana del día 12. Con la asistencia de una gran multitud, que por momentos hacía pensar que el espacio sería insuficiente, las principales calles semejaban ríos desbordados de gente, en un alto porcentaje conformados por jóvenes, muchos de los cuales presentaban cierto nivel de alcoholismo después de las 22:00 horas.

Los festejos cambian radicalmente para el día 12 de noviembre, porque las actividades se llevan a cabo en puntos bien delimitados: la parroquia de San Martín de Abajo, la vicaría de San Martín de Arriba, las principales calles que comunican ambas zonas y las del "recorrido tradicional". En la parroquia se lleva a cabo la misa matutina a las 8:00, a cuyo término un grupo de personas trasladan la imagen peregrina a San Martín de Arriba, donde permanece hasta la tarde. Mientras tanto, cada una de las danzas acude ante la presencia del santo patrono del nicho a dar gracias, para lo cual tienen un papel determinado previamente. A las 17:00 horas todos se reúnen en las afueras de la vicaría de San Martín de Arriba para acompañar a la imagen peregrina de regreso a su casa, donde tendrá lugar una misa para los participantes en las danzas, quienes, en el momento de ser nombrados por el párroco, presentan un baile preparado especialmente para la ocasión. Así terminan los festejos patronales en la parroquia de San Martín de las Flores.

CONSIDERACIONES FINALES: RECIPROCIDAD, INTERCAMBIO Y REDISTRIBUCIÓN RITUAL EN TORNO A SAN MARTÍN CABALLERO

Aquí desarrollo algunas reflexiones en torno a lo que Catherine Good ha definido como "reciprocidad, intercambio y redistribución" en Mesoamérica. Dicha autora proporciona una definición de los conceptos, principalmente del primero, con base en la obra de Karl Polanyi,

que a partir de los datos obtenidos en sus estudios sobre las economías arcaicas descubrió diferentes formas de integración en los procesos económicos más allá del "mercado", que pueden variar en sus expresiones formales, su alcance y su magnitud. Éstas incluyen la reciprocidad, la redistribución y el intercambio o mercado (*trade*); que permiten integrar la sociedad y generar instituciones. Polanyi observó que en el nivel individual la reciprocidad puede parecer trueque (el intercambio de un objeto por otro), pero a él le interesaba más la reciprocidad como fenómeno generalizado, como mecanismo para hacer circular bienes en dos sentidos. Se puede efectuar el intercambio entre unidades del mismo nivel de organización y complejidad —individuos, grupos domésticos, aldeas, linajes—, lo cual implica transacciones horizontales, entre iguales. Para hablar de la segunda forma de intercambio, que se da conjuntamente con la reciprocidad, Polanyi utiliza el término "redistribución", que ocurre cuando hay un movimiento de bienes por medio de un centro institucionalizado que realiza intercambios con cada componente del sistema total, aunque no entre las partes. Este centro puede a la vez recaudar bienes de todos y redistribuirlos entre todos de acuerdo con distintos tipos de criterio. Aquí entran diferencias de poder, estatus y grado de complejidad.[5]

Para el caso mesoamericano que investiga Good, la región nahua del Alto Balsas en el estado de Guerrero, la autora ha determinado que la integración económica de las comunidades de su interés practican la reciprocidad; establece que ésta "genera la organización social particular, y la organización social fortalece la reciprocidad al facilitar la acción colectiva en las fiestas".[6] También sostiene que la reciprocidad es un mecanismo de integración comunitaria; aunque admite que, dentro de su zona de estudio, la redistribución no es algo ampliamente documentado, y por tanto no constituye una de sus prioridades.

En San Martín de las Flores se han logrado identificar algunas características propias de la reciprocidad, como Good las describe para su región de estudio. Aun siendo dos regiones distintas, no hay que

[5] Catherine Good Eshelman, "Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad", p. 84.

[6] *Ibid.*, p. 91.

olvidar que el territorio en cuestión está inmerso en la zona metropolitana de Guadalajara, lo que ha dado como resultado una comunidad muy urbanizada actualmente. Algunas de sus costumbres se han visto modificadas o han desaparecido en su totalidad en las últimas décadas por varios factores, como el cambio de actividad económica, la modificación ideológica de valores, la llegada a la población de personas nuevas que no se han integrado del todo al sistema social existente en San Martín. Por ejemplo, hasta hace no más de 30 años perduraba en la comunidad de San Martín cierto tipo de reciprocidad entre sus habitantes, muy parecido al que ha encontrado Catherine Good entre los nahuas de Guerrero, aunque con sus particularidades.

Me refiero al acto descrito por algunas personas mayores de San Martín, quienes refieren que para las bodas los integrantes de la comunidad proporcionaban algún bien a las familias de los contrayentes y así las ayudaban a sobrellevar el compromiso de los festejos. Los productos recabados por este medio podían ser la materia prima para preparar los alimentos servidos durante los banquetes, que solían durar alrededor de una semana: maíz, frijol, carne de res, puerco o gallina, leña y demás insumos necesarios. De igual modo, proporcionaban rejas de refresco, cartones de cerveza o botellas de tequila. Una diferencia muy marcada con respecto a lo registrado por Good en Guerrero es que en San Martín, en el momento de corresponder con lo recibido lo hacían al doble, y el resultado era que si una persona ayudaba con un par de gallinas, cuando esa misma persona requería la restitución de su bien le entregaban cuatro.

Ese sistema de reciprocidad perduró hasta las décadas de 1970 y 1980. Los informantes afirman que en ese tiempo había una persona encargada de llevar el registro de las aportaciones en una libreta, pero que no siempre fue así. Tiempo atrás no existía quien asentara por escrito los bienes prestados, porque la comunidad no era tan grande y llevaban las cuentas de préstamo y créditos de memoria. Conforme fue creciendo el pueblo, vieron la necesidad de llevarlo a cabo por escrito, hasta que hace unas tres décadas o más el sistema fue abandonado por el incremento de la población de San Martín de las Flores y la llegada cada vez más notoria de personas no integradas al sistema social de la comunidad. Esto representó la pérdida de dicha práctica formaliza-

da, por lo menos en lo referente a las bodas u otro tipo de ceremonias parecidas. Pero dentro de las fiestas patronales se observaron ciertos actos de reciprocidad en torno del santo patrono.

Un claro ejemplo lo proporcionó una persona originaria del lugar, de 60 años de edad en 2009, que tiene una tienda de abarrotes y es profesora jubilada de nivel primaria. Ella contó la razón por la cual participa en los festejos del santo patrono durante dos días al año. El día correspondiente a su barrio, San Antonio, monta un altar familiar en la cochera de su casa para el descanso del santo en su recorrido. Ofrece a los acompañantes del santo patrono una bebida caliente, chocolate o canela, acompañada de pan dulce, además de flores con los colores propios del santito, elaboradas en papel maché. En esa ocasión la imagen fue recibida por toda la familia: su esposo, hijos y nietos y permaneció en la casa durante algunos minutos. El otro momento en que participa la maestra en los festejos, simplemente con una aportación económica, es el día designado para el comercio en general, por contar con su tienda de abarrotes. La razón de su participación en los festejos patronales, principalmente el día de su barrio, es un acto de agradecimiento a san Martín Caballero, que le hizo un milagro. El ex marido de una de sus hijas estando en estado de ebriedad atropelló intencionalmente a su mujer de aquel entonces, que estaba en compañía de la hija de los dos. La niña murió y la madre permaneció en el Hospital Civil de Guadalajara durante varias semanas, con riesgo de perder una de sus piernas. La situación llegó a tal grado de desesperación que durante los festejos a san Martín Caballero acudió a hacer sus compras en la plaza y, estando sentada en una de las bancas, presenció el retorno del santo a su parroquia; ahí le pidió con mucho fervor que aliviara el dolor de su hija, ofreciéndole en manda la participación en sus festejos por el resto de su vida. Al día siguiente los médicos le informaron que la pierna de su hija había evolucionado de manera favorable, que no era necesario amputarla y que la operación no implicaba tanto riesgo como habían creído en un primer momento. Debido a la inexplicable mejoría que la enferma había logrado en el transcurso de la noche, de acuerdo con la informante, el hecho fue catalogado por los médicos que la atendían como un verdadero milagro. A partir de entonces ella y su familia son más devotos de san

Martín Caballero; a los dos años del accidente su hija pagó la manda que le correspondía a ella, pues su madre ya lo había hecho desde un año antes, cuando comenzó a participar en los festejos. En esa ocasión la hija acompañó a la imagen en la procesión de regreso a la parroquia. La persona todavía llevaba secuelas del accidente, pues se auxiliaba de un bastón para caminar.

Estos actos no sólo se verifica reciprocidad con las imágenes patronales, sino también con los propios miembros de la comunidad. Por ejemplo, en ese mismo hecho la familia de la persona enferma pidió a los danzantes de "Morenos", "La Original", que la acompañaran a pagar la manda. A cambio de su trabajo la familia ofreció los alimentos a los integrantes. Este tipo de reciprocidad es frecuente en actos parecidos durante las fiestas patronales, que puede incluir una comida o cena para los miembros del grupo, que en su gran mayoría son vecinos o sus propios familiares. Además, les proporcionan el agua que requieran durante su participación y un lugar adecuado para descansar en caso de necesitarlo. Este tipo de reciprocidad ritual con el santo y entre grupos formales que participan en la fiesta se logra gracias a las relaciones en el seno de las familias, entre los miembros de ellas hacia el propio grupo familiar. Como ya se explicó, todo surge a partir de su organización interna, en la que todos los miembros participan a la hora de enfrentar los compromisos para sobrellevarlos, ya sea con aportaciones en dinero, en especie o por medio de su trabajo. De la misma manera que se da la reciprocidad en el seno familiar, también la llevan a cabo de manera particular o en células familiares, sin que sea el total del grupo extendido; esa reciprocidad puede consistir en los ofrecimientos que hacen al santo patrono en retribución por los favores recibidos, como se describió en el apartado sobre las ofrendas.

Cabe resaltar otro ejemplo de la reciprocidad hacia san Martín Caballero que se observó en las fiestas del año 2009. El día 7 de noviembre le tocó la conmemoración al barrio de San Juan de Abajo, que parece ser el más antiguo del pueblo. Al llegar a una casa de la calle Independencia la imagen llegó a un altar acondicionado en el patio; ahí permaneció durante unos 30 minutos, mientras los acompañantes degustaban un chocolate caliente, cocido con leña de mezquite y acompañado de un bolillo. Ahí llevaron a cabo los rezos co-

rrespondientes y casi al final, poco antes de salir de la casa, hizo acto de presencia una señora de unos 80 años de edad que gritó ante la multitud: "¡Gracias, san Martín Caballero, por el buen temporal y por las cosechas que nos brindaste este año!", e incitaba a los asistentes a dar gracias por los beneficios recibidos en el campo. Después de la despedida a la imagen la señora comentó estar muy agradecida con san Martín Caballero por los favores recibidos, desde los buenos temporales que benefician al pueblo en general hasta los favores personales. Relató que hubo un tiempo en el que no podía ni caminar por las enfermedades que la achacaban y que, aunadas a su avanzada edad, la postraron en una silla de ruedas. Se encomendó al santito con mucho fervor, quien la sanó. Hoy en día camina por su propio pie; por eso, año con año le abre las puertas de su casa en agradecimiento, ofreciendo algunos alimentos a los acompañantes, flores y un lugar para que repose el santito de su trajinar.

En otras ocasiones se ha observado que en los altares adonde llega de visita el santito o en los que se montan en las banquetas de las calles transitadas por la procesión colocan un par de bandejitas de manera especial para el caballo que monta san Martín, una con granos de maíz y la otra con agua. Dicen las personas que lo hacen para que el "caballito" tome sus alimentos y logre terminar su recorrido. Esto de dar ofrendas al santo y a su caballo deja ver el pasado agrícola —y arriero— de la comunidad, que a la fecha pervive en un bajo porcentaje de la actividad comercial de sus pobladores y proporciona argumentos para pensar en la fiesta patronal como parte del ritual agrícola.

Dentro del propio pueblo de San Martín de las Flores hay hasta la actualidad intercambio comercial, otro de los conceptos a los que hace referencia Good para los grupos indígenas de Guerrero (1988),[7] en el entendido de trueque de una mercancía por otra, aunque no se observó en la fiesta patronal. Más bien se da este tipo de transacción en la plaza ejidal, donde los miembros del ejido expenden sus productos al público en general; ahí puede apreciarse de cuando en cuando la forma en que los comerciantes intercambian sus productos, con el fin de complementar su canasta básica del día o en ocasiones, si las

[7] Véase Catherine Good, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, 1998.

ventas no son lo esperado, lo hacen para poder tomar su desayuno. Por ejemplo, hay quienes venden gorditas de maíz rellenas de algún guiso, otros que expenden nopales, verduras, cacahuates, flores, miel, entre muchos otros productos. Si no han vendido lo suficiente intercambian sus productos con los mismos compañeros y así lograr hacerse de algún alimento o de lo que más necesitan. Ahora bien, esta práctica no se identificó abiertamente en los festejos del santo patrono, lo que no descarta su posible uso ritual. Lo más cercano a un intercambio como el trueque es quizá el hecho de que las danzas, al participar en las festividades por invitación de una persona o familia que tiene alguna manda, asuman que éstas tienen la obligación de proporcionarles los alimentos y las bebidas. Aunque, más que un intercambio, parece ser un acto de reciprocidad, porque, de igual manera, los participantes no lo asumen simplemente como una transacción material, sino como una especie de compromiso ritual que se repite año con año en la mayoría de las ocasiones. Incluso hay danzas que tienen comprometida su visita al santo con determinada familia y no pueden faltar a su compromiso.

En lo que respecta al proceso de redistribución dentro de la comunidad, no se puede hablar de ella como tal, en el entendido de la antropología clásica, donde ésta debe servir como un nivelador de riqueza,[8] con el fin de evitar las grandes desigualdades del mundo moderno. Más bien, dentro de San Martín es un tipo de redistribución parcial porque no se hace con el fin de evitar que haya personas más pudientes que otras, sino de que los que más tengan sean los que aporten una mayor cantidad a los festejos del santo patrono. Por ejemplo, las familias que normalmente ofrecen el desayuno o la comida para los participantes en la procesión lo hacen porque cuentan con los recursos económicos suficientes y tienen lazos familiares muy fuertes, pues de otra manera resultaría difícil su participación. Sin embargo, hay excepciones, pues en ocasiones no es un grupo familiar extenso el que proporciona los alimentos, sino una sola persona en compañía de un núcleo familiar reducido, pero con un alto poder adquisitivo para solventar los costos que se generan al ofrecer el alimento a los acompañantes de la imagen. Incluso en ocasiones da la impresión de que existe una especie de competencia por ver cuál familia

[8] Eric Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*.

proporciona la mejor comida, lo que da pie a que los gastos en este rubro sean de varios miles de pesos; sumando los desembolsos que hacen en pólvora, las ofrendas a la imagen del santo patrono y a la parroquia, la contribución de una familia puede comprender varias decenas de miles de pesos. Éstos representan una fuerte derrama económica para los comerciantes del mismo pueblo, con excepción de los fuegos artificiales, que no se producen en la comunidad.

Por lo tanto, los beneficiados económicamente con la redistribución de la riqueza son los comerciantes establecidos dentro de la comunidad. Éstos, en su gran mayoría, son personas originarias de ahí: según estimaciones de su organización, 90% de quienes se dedican a esta actividad son originarios de San Martín de las Flores. Haciendo un cálculo conservador, la derrama económica que se genera a raíz de las fiestas patronales rebasa fácilmente el millón de pesos durante los 10 días de festejos. El dinero que se gasta proviene en un alto porcentaje de fuera de la propia comunidad, ya sea del comercio practicado en los mercados y tianguis de la ciudad de Guadalajara o de los muchos profesionistas del lugar que laboran para el gobierno y la iniciativa privada. Todo ello favorece al comercio interior y a la comunidad en sí.

BIBLIOGRAFÍA

Andrade Rocha, Néstor, *San Martín de las Flores: su reproducción cultural a través de la fiesta patronal y sus danzas*, tesis de maestría en historia y etnohistoria, ENAH, México, 2010.

——, *San Martín de las Flores: su reproducción cultural a través de la fiesta patronal y sus danzas*, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia/Gobierno del Estado de Jalisco, México, 2011.

Broda, Johanna, y Catherine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 2004.

Good Eshelman, Catherine, *Haciendo la lucha: arte y comercio de nahuas de Guerrero*, FCE, México, 1988.

—— "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y

Catherine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 2004, pp. 127-149.

——, "Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad", en Andrés Medina y Ángela Ochoa (coords.), *Etnografía de los confines: andanzas de anne Chapman*, INAH/CEMCA/UNAM, México, 2007, pp. 81-98.

Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande: proceso ritual, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, INAH/UDG, México, 2002.

Rueda Rubalcaba, Laura Adriana, *Tonalá: de villa alfarera a ciudad moderna*, H. Ayuntamiento de Tonalá, México, 2009.

Sitio oficial del Vaticano (1963), *Sacrosanctum Concilium*, Concilio Vaticano II, disponible en <http://www.vatican.va, archive, hist_councils, ii_vatican_council, documents, vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html> (consultado el 15 de abril de 2010).

Wolf, Eric, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Era, México, 1977.

El culto a la Santa Cruz en la Sierra Nevada

*Víctor Alfonso Benítez Corona**

El ritmo de la realidad no es el de la construcción conceptual; los conceptos se construyen a un ritmo más lento que los cambios que se dan en la realidad externa al sujeto; por eso constantemente se está generando un desajuste.
Hugo Zemelman

Con la intención de poner en equilibrio las relaciones que se producen entre los seres humanos, el cosmos, el ambiente natural y los animales que interactúan entre sí mediante formas específicas existe un grupo de personas que desde hace varios cientos de años conocen el lenguaje de la naturaleza para manipular los fenómenos atmosféricos y así asegurar la reproducción de la dieta básica de los pueblos que viven al pie de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl. Ya sea por una "enfermedad mortal", "pegada de rayo" o "sucesión de cargo", estos individuos permiten que la reproducción cultural, el territorio y la identidad se sigan manteniendo a pesar de estar insertos en las nuevas y diferentes dinámicas que exigen y demandan los tiempos recientes.

El presente trabajo se propone analizar una serie de ritos que se llevan a cabo en diferentes cumbres de los cerros sagrados que forman parte de la Sierra Nevada. Se trata de actividades religiosas que tienen que ver con el ciclo de la naturaleza, la vida animal y la reproducción humana, elementos que inciden de manera directa en las prácticas económicas, culturales y religiosas de los diferentes pueblos que habitan en las faldas de los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl. En principio se analizará un par de ceremonias que marcan el inicio del ciclo

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

agrícola y de la temporada de lluvias, es decir, la celebración del 3 de mayo, cuyas ceremonias tienen la intención de marcar los inicios del temporal. Asimismo, se estudiará la culminación de dichos ciclos en la ceremonia de la víspera del día de san Miguel Arcángel, el 28 de septiembre. Este trabajo se ha realizado en un par de pueblos que colindan entre sí tanto en la geografía natural como en su "geografía sagrada", los pueblos de Ecatzingo de Hidalgo, que pertenece al Estado de México, y Metepec y Tetela del Volcán, que conforman una unidad ritual y pertenecen al estado de Morelos.

En estos pueblos, donde todavía impera la forma campesina de vivir, existe un grupo de personas que se ha dedicado desde hace tiempo a rezar y a colocar ofrendas en diversas partes de la geografía, con el fin de manipular las fuerzas atmosféricas y asegurar el riego de los campos de cultivo. El trabajo parte de una visión contemporánea, gracias a la cual por medio de la etnografía, hemos detectado algunos fundamentos de la cosmovisión[1] de estos pueblos volcaneros, así como los elementos sagrados que pueden percibirse en los sitios mencionados en las oraciones litúrgicas que se pronuncian en los lugares de culto; este esfuerzo ha exigido a la vez un estudio etnohistórico de las fuentes, para observar cómo se realizaban dichos rituales en la época prehispánica y cómo se fueron transformando durante la época colonial.

En primer lugar se revisará cómo se llega a ser un trabajador del tiempo en estas sociedades volcaneras; en segundo, se analizará en qué consiste el trabajo de estos grupos sociales, es decir, qué hacen y qué aportan a sus pueblos; en tercer lugar, se verán los lugares donde se llevan a cabo los ritos, lo que se hace, lo que se pide y en qué condiciones; y en cuarto, se analizarán las oraciones litúrgicas que se recitan en los sitios de culto, para establecer de cierta manera la "geografía

[1] Entendida ésta como "[…] la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre. […] El fundamento de la cosmovisión en el medio ambiente, y su interacción constante con él, también le daban legitimidad a la religión prehispánica, ya que ésta situaba la vida del hombre en el cosmos y la vinculaba con los fenómenos naturales, de los cuales la sociedad era altamente dependiente". Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", p. 15.

sagrada", pues a partir de las oraciones y las imágenes oníricas puede tenderse un puente entre lo geográfico y lo sagrado, para obtener un mejor análisis de los lugares de culto que pertenecen a estos pueblos.

EL LLAMADO DIVINO

El oficio de trabajador del tiempo en la vida de un campesino de la Sierra Nevada debe cumplir con varias condiciones, entre las que destaca "el llamado divino",[2] momento en que alguien es elegido por los demás trabajadores para que los apoye en su arduo trabajo. Esta forma de elección sucede cuando un individuo es tocado por el rayo en el campo o en el interior de su casa; tal es el caso de la tiempera y partera de Ecatzingo, doña Atanasia, mejor conocida como doña Nacho. A ella la "chicoteó" el rayo durante un año porque no se decidía a trabajar el tiempo, pues le daba pena.

> Pues verá, yo no quería recibir el cargo por miedo y porque, la verdad, implica un gasto, yo no quería [...] Pero durante un año me pegó el rayo, nada más escuchaba yo que tronaba el cielo y ni tiempo me daba de moverme cuando ya me volvía a caer el rayo; hasta cuando estaba con mis hijos me pegaba, hasta soñaba cosas feas, hasta que vino un señor de Tlacotompa y me recibió en el Cempoaltepec, y así nomás.[3]

De igual manera, a su compañero de vida, don Juan Violante, lo tocó el rayo dos veces por no obedecer el mandato divino.

> Pues fíjese nomás que estaba yo en el monte cuidando unas vaquitas que tenía mi papá en su ranchito, ahí por ese lugar donde le dicen Tochimilco; pues eran por ahí de las dos de la tarde cuando me sucedió la voluntad de Dios; yo nada más vide cómo una nube se venía acercando adonde yo estaba y vi una

[2] Para mayor información acerca de esta forma de elección, véase Víctor Alfonso Benítez, "Las sociedades que viven de los sueños: el sueño en la vida ritual al pie de los volcanes", pp. 44-88.

[3] Diario de campo de la serie "Ánimas de lo sagrado", entrevista a doña Atanasia realizada por Víctor Alfonso Benítez Corona en 2010.



Figura 1. Doña Nacho, tiempera, curandera y partera de Ecatzingo. Fotografía de Víctor Alfonso Benítez.

> luz. Cuando desperté estaba tirado en los surcos de la milpa, que ya estaba anegada de tanta agua; me fui para el pueblo y ahí me curó don Pascual, que era del tiempo, ahora ya no vive, pero él me curó.[4]

Es interesante observar que cuando un individuo es tocado por el rayo se encuentra junto a algunas personas o animales que no sobreviven al "impacto del rayo". Por eso no es gratuito que no sólo los seres humanos gocen de esta condición divina; en algunos casos también los animales domésticos son llamados a "trabajar el tiempo", pues muchas veces los caballos, los burros, las gallinas, los borregos, entre otros, no sobreviven al rayo, pero tiempo después los ven sus dueños en el sueño acompañando en su trabajo a los espíritus de los templos.

> Hace como un año a mi burrito le pegó un rayo; que le digo a mi señor, pues ya ni modo, ya estará de Dios. Y hace como cuatro semanas estaba yo soñando que andaba por el Xuchiquía cortando mazayelito y unas escobetillas, cuando vi a mi nieto llegar en un caballo blanco, y que me decía: "Muchas gracias, madrecita, por el caballo; me lo tuve que llevar porque mi amigo andaba a

[4] *Ibid.*, entrevista a don Juan Violante efectuada por Víctor Alfonso Benítez Corona en 2010.



Figura 2. Don Juan y su corcel para trabajar el temporal. Fotografía de Víctor Alfonso Benítez.

> pie". Y cuando volteo, veo a mi burrito, como un caballo blanco y grandote; en ese momento pasé a despertar.[5]

Otra forma de ser escogido es por medio de la herencia o "sucesión de cargos", es decir, por "linajes sagrados" que se van pasando de generación en generación, incluso sin tener ningún vínculo consanguíneo; tal es el caso de don Epifanio, misionero del temporal. Desde muy pequeño él comenzó a asistir a los rituales de montaña que hacían los mayores, y desde entonces empezó su curiosidad por ver cómo se realizaban los actos litúrgicos y a observar su eficacia.

> A la edad de ocho años comencé a ir con los mayores, que eran don Abundio y su esposa, don Silviano, don Eduardo y otros compañeros. Ellos iban a diferentes cerros a hacer oración, a dejar ofrendas y pedir el agua para que maduraran los frutos; desde esa edad comencé a tener ciertos sueños que me mostraban el trabajo del temporal. Esto lo hacía por voluntad propia, mas nunca fui tocado por el rayo.

[5] *Ibid.*, entrevista a doña Atanasia realizada por Víctor Alfonso Benítez Corona en 2010.



Figura 3. Misioneros del temporal en el Divino Rostro del Popocatépetl. Fotografía de Víctor Alfonso Benítez.

En el momento en que los campesinos son llamados por la divinidad a trabajar deben incorporarse a la labor litúrgica que realiza cada grupo de chamanes,[6] con la intención de atraer las aguas celestiales y regar los campos de maíz, frijol, haba, calabaza, entre otros. En otras palabras, se pide que germinen a tiempo los alimentos, en especial el maíz.

EL TRABAJO DEL TEMPORAL

En esta parte del análisis partimos de la pregunta: ¿cómo se cura un tiempero y cuál es el trabajo que realiza? Para poder curar a alguien a quien le ha caído, pegado o tocado el rayo debe observarse en principio de qué lado del cuerpo le cayó, pregunta que se le hace al afectado

[6] El término "chamán" ha sido cuestionado cuando se aplica a estos casos. Sin embargo, consideramos pertinente llamar así a este tipo de especialistas, porque cumplen con los tres "estados" que señala Eliade: enfermedad, muerte y resurrección. Bajo esta muerte simbólica el incauto tiene contacto con los espíritus de la naturaleza que le muestran el trabajo del temporal y al regresar de ese viaje onírico puede aplicarlo en el mundo natural. En otras palabras, el sujeto sufre un trastorno psicológico que lo hace cambiar en su forma de ver, entender y actuar en el mundo material.

o a la persona que lo encontró, para saber que cerro ha mandado el rayo, es decir, si fue del lado de Morelos (Cempoaltepec, el Divino Rostro o las Campanas) o del Estado de México (el cerro del Sacromonte, Alcalica o Xuchiquía). Una vez localizado el cerro o calvario se procede a limpiar al afectado con la hierba del ahuatle o con pericón, un vaso de agua y un huevo; esto lo debe realizar otro rayado.

"Pues fíjese que cuando me pegó el rayo estaba yo en el *tlecuil* echando la tortilla, cuando de repente comenzó a tronar el cielo, pero no parecía que iba a llover; entonces nomás vi la luz, y de ahí no me acuerdo de nada. Cuando desperté ya estaba en mi cama, pero demoré como unas cuatro horas en regresar, porque mi viejito me movió; por eso no es bueno mover al que le pegó el rayo."[7]

Estos accidentes de origen sobrenatural no son nada nuevo. En la época prehispánica se daban con cierta frecuencia, como se narra en el *Códice De la Cruz-Badiano*, escrito a mediados del siglo xvi en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco por Martín de la Cruz, uno de los galenos del colegio, traducido al latín por Juan Badiano. En el capítulo 9, foja 50, de este texto se prescribe cómo debe curarse una persona que ha sido "herida por el rayo".

> El tocado por el cielo o fulminado, beba esta poción, bien preparada con las ramas de estos árboles: ayauhcuáhuitl, tepapaquilti cuáhuitl, ciprés muy verde, ramas de iztáuhyatl, hierba cuauhiyauhtli y teamoxtli. Siempre que se haya de dar esta poción, caliéntese al fuego. El cuerpo únjase con una cataplasma de papaloquílitl, tlalehecapahtli, cuauhiyauhtli, tlatlancuaye, huitzitzilxóchitl, íztac ocoxóchitl, y en suma todas las hierbas sobre las cuales cayó el rayo. Pasados unos días, beba agua que haya tenido un poco de incienso blanco. Ahora bien, esta agua con incienso blanco e incienso blancuzco ha de cocerse y se le agregará un hueso de zorruela hecho cenizas. También se le agregará un poquito de pulque. Además, hay que destilarle en la nariz una medicina compuesta de perla blanca, raíz de tlatlacótic y toda clase de hierbecillas que nazcan en algún jardín que alguna vez se haya quemado. También se le darán sahumerios con el buen olor de incienso blanco, una pasta que se llama xochiocózotl, y la hierba cuauhiyauhtli, muy olorosa, todo echado en el fuego.[8]

[7] Diario de campo de la serie "Rayados", entrevista a doña Atanasia realizada por Víctor Alfonso Benítez Corona en 2008.

[8] Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus Indorum herbis*, pp. 71-73.



Figura 4. *Códice De la Cruz-Badiano*, f. 50, remedio para curar la caída o pegada de rayo.

Dependiendo de la fuerza del rayo, las limpias pueden variar de una a tres sesiones. Una vez realizadas, el incauto debe seguir las indicaciones para trabajar; éstas normalmente son reveladas en el sueño[9] por las divinidades de la naturaleza y por los tiemperos que han fallecido por la edad o por la caída del rayo. En esta particular percepción se

[9] Para saber más sobre los mandatos y las obligaciones que se le presentan al tiempero, así como sobre las diferentes deidades que se aparecen en esta peculiar percepción, véase Julio Glockner, "Los conocedores del tiempo", y Víctor Alfonso Benítez, "Las sociedades que viven de los sueños: el sueño en la vida ritual al pie de los volcanes".

presentan las formas en las que debe trabajar el recién iniciado; asimismo, se le muestran los lugares donde debe dejar las ofrendas que se piden en el mismo sueño; incluso, en esta realidad onírica el tiempero muchas veces trabaja en espíritu para después volverlo a hacer en la realidad mundana. Cabe resaltar que también en el estado onírico se le dice el cargo que ocupará dentro del grupo o la congregación, ya sea de rezandero, limpiador, pedidor, manipulador, entre otros; asimismo, se le revela la jerarquía del cargo. Ha habido casos en que un joven que ha sido tocado resulta que será el mayor, a pesar de que alguien de avanzada edad esté ocupando el cargo; si los espíritus así lo dictan, todos deben acatar el mandato.

En el caso de los que trabajan por voluntad propia, el medio por el cual se les revela su oficio, así como el cargo que ocuparán dentro del grupo, será la revelación onírica. En esta particular percepción se le mostrará cómo debe trabajar, hacer las ofrendas y las peticiones; al igual que en la otra forma de elección, el tiempero trabajará en espíritu en principio y luego lo realizará en el estado material.

En la época prehispánica existía una serie de especialistas que se consagraban a las artes de la magia, algunos con la intención de crear males a otros seres humanos; asimismo, en este grupo de magos había algunos que se dedicaban a manipular los fenómenos atmosféricos, en especial a alejar los granizos, ahuyentar las malas nubes y los malos aires, como lo menciona Alfredo López Austin en su estudio "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl".

> 16. Teciuhtlazqui, teciuhpeuhqui. La versión de estos nombres es "el que arroja el granizo" y "el que vence al granizo". Los procedimientos que estos magos utilizaban eran varios, muchas veces concurrentes, y pueden señalarse entre ellos las deprecaciones a las nubes, violentísimos movimientos de cabeza acompañados de fuertes soplos hacia la parte que querían ahuyentarlas, la amenaza con un palo en el que se encontraba enroscada una serpiente viva y, después de la conquista, la invocación a la Virgen y a los santos.[10]

Al llegar al lugar de culto los tiemperos pronuncian una oración de saludo, de presentación de los trabajadores y de acompañantes

[10] Alfredo López Austin, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", p. 100.

del grupo. Posteriormente se prosigue a limpiar el lugar, así como la fuente de agua y los cuatro vasos que contienen las "aguas celestiales"; a la vez que se limpia se van enflorando las cruces con variadas flores.[11] Una vez limpio el sitio, se prosigue a presentar la ofrenda y se pide a todos los espíritus que habitan en aquella morada que pasen a disfrutar de los alimentos que han sido dispuestos en su honor y para ellos. Realizado lo anterior, se vela y reza por un rato; al final se realizan oraciones y alabanzas de despedida, se hacen peticiones y se despiden de los espíritus, mas nunca dicen adiós.

El trabajo del tiempero es importante para los pueblos de la Sierra Nevada, pues por medio de ellos se llega a saber cuáles son las exigencias de los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl; asimismo, ellos hacen saber a los espíritus de la montaña las peticiones del pueblo. En segundo lugar, en el momento de pedir o atraer las aguas a los campos de cultivo se asegura el mantenimiento alimenticio del pueblo en general. Es importante mencionar que no sólo piden para sus pueblos; últimamente hemos observado y escuchado que piden para todo el mundo. Si el trabajo fue eficaz, se puede contar con un excedente de la cosecha que se cambiará o venderá en algún mercado local (Ozumba o Cuautla), lo que se traduce en recursos monetarios para adquirir algunos otros productos que exija la modernidad.

LOS LUGARES DE CULTO

Pasando por toda una red de caminos y veredas hechas por boyeros, hongueros, molineros, leñeros y campesinos que viajan diariamente del pueblo hacia el monte, se pueden observar de manera muy evidente las diferentes formaciones ecológicas que dan colorido al variado ecosistema de montaña. Manantiales, cuevas, texcales,[12] ríos, grandes piedras

[11] El 3 de mayo se debe usar flor blanca, ya sea de nubes, claveles, gladiolas, margaritas, entre otras; el 28 de septiembre la flor de pericón o de estafiate, y para adornar la "caja de agua" se utiliza la flor de margarita blanca en ambas fechas.

[12] Son paredes que se forman por algún deslave o desgajamiento del monte, o simplemente por el transcurso del tiempo; en éstas escurre la mayor parte del agua que cae en el temporal, y en ellas suelen crecer variados hongos comestibles y medicinales, entre



Figura 5. Don Juan moviendo la caja de agua del cerro Xuchiquía. Fotografía de Víctor Alfonso Benítez.

y árboles que se ven en lo alto de la montaña, insertos en cañadas y lomas forman parte de esta geografía natural; todo lo cual significa un aviso a boca cerrada y ojos bien abiertos de que la sacralidad se encuentra inmersa en los rincones de los grandes cerros y montes de la Sierra Nevada.

Por lo regular los lugares de culto se encuentran en lo alto de algún cerro; estos templos o calvarios están delimitados por varias cruces, que se hallan orientadas hacia puntos específicos de la geografía natural y sagrada. En estos lugares viven los aires que regarán los campos de cultivos. En la época prehispánica el dios Tláloc habitaba en estos cerros junto a sus ayudantes.

> Dice la tradición que su casa o aposento es de cuatro cuartos, en medio de los cuales hay un gran patio donde se encuentran cuatro grandes ollas de agua. Tláloc, para que lo auxiliaran en la producción de la lluvia creó a muchos ministros de pequeños cuerpos, los cuales se encuentran en los cuartos de dicha casa; y tienen ollas menores con las que toman agua de las cuatro grandes ollas, y unos palos en la mano; de tal modo que cuando Tláloc les manda

---

los que destacan los llamados "niñitos o nanácatl"; además de albergar a dos de los animales más temidos por los hongueros, la víbora de cascabel y el coyote.

que vayan a regar la tierra toman sus ollas y palos, y riegan del agua que se les manda, y cuando truena es cuando truenan las ollas con sus palos, y cae el rayo; el ruido se produce a consecuencia de lo que tienen dentro dichas ollas.[13]

En el interior de estos recintos se ubican las "cajas de agua", que son pequeñas maquetas del universo cósmico, es decir, de los cuatro rumbos cardinales. En algunos códices de origen prehispánico, como el *Códice Féjérváry-Mayer*, se puede observar cómo representaban el universo los antiguos pobladores mexicanos, lo que no difiere mucho de la concepción del universo presente en los pueblos volcaneros. Estos lugares también cuentan con un altar principal, donde se levantan las cruces que serán adornadas con flores y velas. Al lado de estos altares principales hay árboles de ocote o pino que han sido fulminados por un rayo y en los que regularmente se depositan los restos de candelas y flores de temporales pasados. Sin embargo, el lugar más importante donde se pide el agua se localiza afuera del recinto sagrado y suele llamársele "el timbre". Se trata de una roca grande, de unos dos metros de altura, con una oquedad en medio, donde suelen vivir los espíritus de la montaña en su condición de aires (figura 7).[14]

Cabe recalcar que en el sueño estos templos son percibidos como grandes iglesias que en su interior albergan abundancia de productos agrícolas, como maíz, aguacate, frijol y durazno, entre otros productos. Podemos advertir que esta forma cosmogónica mesoamericana de percibir los cerros como grandes depósitos del sustento humano sigue vigente hasta nuestros días. Esto recuerda las escenas que se observan en el mural de Tepantitla denominado Tlalocan, en la zona arqueológica de Teotihuacan, donde también se observa a seres humanos cantando, rezando y en algunas ocasiones ejecutando algún ritual. En este mural se muestra evidente la relación del hombre con la naturaleza, al encontrarse los seres humanos dentro de las montañas. Es in-

[13] Véase la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, citada por José de Jesús Montoya Briones en *Significado de los aires en la cultura indígena*, p. 9.

[14] En este lugar suele vivir una serie de aires de condición benigna y maligna, que pueden atraer o no el temporal; empero, hay un aire que es de los más temidos por los seres humanos y lleva el nombre de "chicantoro", el cual, si no es tratado como se debe, puede desatar tempestades y causar la muerte de muchos animales y de mucha gente.



Figura 6. El maíz colorado y prieto de la region de los volcanes. Fotografía de Víctor Alfonso Benítez.



Figura 7. El timbre del Cempoaltépetl. Fotografía de Víctor Alfonso Benítez.

teresante notar que estos lugares siempre se encuentran orientados hacia el volcán Popocatépetl y alineados con otros cerros que forman parte de la geografía sagrada del altiplano central.

GEOGRAFÍA SAGRADA: CERROS, LAGUNAS Y MARES QUE SE INVOCAN EN EL CULTO AL AGUA Y A LA MONTAÑA

Durante el trabajo de campo con los misioneros del temporal se pudo percibir que en los rezos del 3 de mayo y del 28 de septiembre se nombra una serie de cerros, lagunas y mares que forman el conjunto de la "geografía sagrada" de la Sierra Nevada, así como todo un conjunto de santos que custodian cada parte del cuadrante o del universo. Aquí se propone reconstruir esta geografía y corte celestial. Al iniciar cada entrada al recinto sagrado es muy común que los misioneros del temporal hagan una procesión en sentido contrario a las manecillas del reloj, limpiando, sahumando, rezando, haciendo peticiones y agradecimientos a las diferentes deidades de la naturaleza y a los santos patrones que ocuparon el lugar de los dioses antiguos en el sincretismo religioso de la Colonia. A continuación se reconstruye un modelo de dicha geografía sagrada.

En la parte norte, que está frente al Popocatépetl, se invoca lo siguiente:

Deidades antiguas:
—Sacromonte de Amecameca.
—La Volcana del Iztaccíhuatl.
"Santos" cristianos:
—Santísima Trinidad.
—Padre Jesús.
—Divino Rostro.
—Espíritu Santo de Dios.
—Ángeles, arcángeles, serafines y querubines.
—Todos los rayistas, centellistas, tronadores y relampaguistas.

Cabe mencionar que en la cosmovisión morelense los cerros y los volcanes están divinizados, por lo que previamente se les debe pedir

permiso a las deidades, para barrer, limpiar y arreglar las cruces y las cajas de agua.

En otro costado, es decir, del lado poniente, donde está Cempoaltépec, se invocan:

Deidades antiguas:
—Montes de Chalma.
—Volcán de Toluca.
—Lagunas de Cempoala.
"Santos" cristianos:
—Señor Jesucristo.
—Espíritu Santo de Dios.

Del lado sur:
Deidades antiguas:
—Montañas de Chilpancingo.
—Volcán de Salina Cruz.
—Mares de Acapulco.
"Santos" cristianos:
—Santísima Trinidad.
—Espíritu Santo de Dios.
—Virgen María de las Nubes.
—Patriarca Señor San José.

En el oriente:
Deidades antiguas:
—Mares de Veracruz.
—Volcán Pico de Orizaba.
—Volcán de la Malinche.
"Santos" cristianos:
—Virgen María de las Nubes.
—Ángeles, arcángeles, serafines y querubines.
—Todos los rayistas, centellistas, tronadores y relampaguistas.

En el centro del calvario está el altar principal, a cuyos pies se encuentra la "caja de agua", donde vive el santo patrono principal, o sea, el arcángel San Miguel.

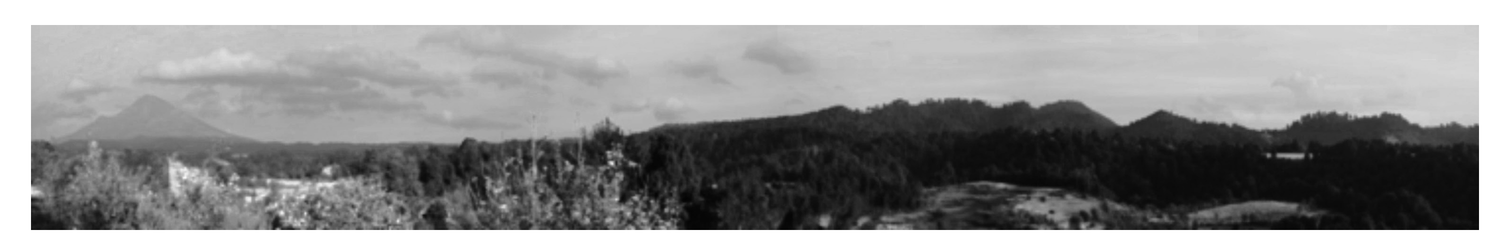


Figura 8. Geografía sagrada del Cempoaltépetl en los Altos de Morelos. Fotografía de Víctor Alfonso Benítez.



Figura 9. "Geografía sagrada".

En este modelo que se acaba de bosquejar puede observarse cómo los misioneros del temporal reproducen el universo entero a pequeña escala, con el fin de propiciar con sus ritos el riego en los cuatro rumbos de la tierra y lograr de esa manera que florezcan los campos de cultivo para la reproducción de la vida humana y del entorno biofísico.

En la figura 9 se reproduce el esquema de la "geografía sagrada", que los misioneros del temporal van trazando al realizar sus ceremonias en sus cerros o calvarios. Se sigue un trayecto en sentido contrario a las manecillas del reloj, en cada parte del cuadrante se hacen las peticiones o las acciones de gracias, se reza un padrenuestro, un avemaría y el credo cristiano.

CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo se ha hecho referencia a un grupo de personas que se han dedicado desde tiempos ancestrales al mantenimiento de los

campos de cultivo para asegurar los alimentos de su vida diaria. Resulta imprescindible que los estudios de corte etnohistórico partan de una perspectiva contemporánea para observar los cambios a los que han estado expuestos tanto los trabajadores del tiempo como los rituales, para no caer en reduccionismos que no esclarecen los objetos de estudio sino que los oscurecen. La etnografía nos permite a entender los problemas del pasado. Por su parte, el pasado ayuda a entender el presente; por ello se ha decidido emprender un estudio interdisciplinario que conjugue la historia con la antropología, con la idea de hacer estudios globales, aunque no totalizantes.

Por último, convendría señalar que la función de los chamanes es mantener en equilibrio el entorno biofísico, del que los animales y los seres humanos son parte integral. No es, pues, gratuito que estos especialistas rituales operen en comunidades campesinas, donde los ciclos del maíz son de gran importancia. Hay que tener cuidado con aquellos estudios que mencionan que los tiemperos no se dedican al cuidado de "los productos de la tierra", que más bien hacen otro tipo de actividades de índole mágica. La pregunta pertinente sería: si no existen campesinos en un poblado, ¿qué sentido tendría contar con tiemperos? Asimismo, hay que señalar que existen categorías de especialistas rituales, entre los que se encuentran los hierberos, espiritistas, hueseros, parteras, entre otros, y que los tiemperos forman parte de ese conjunto; sin embargo, no son todos una misma cosa.

Se ha prestado atención principalmente a los seres humanos que han sido "elegidos" por las divinidades para trabajar el tiempo; no obstante, es preciso tener en cuenta también a los animales que apoyan a los trabajadores del temporal en materia y en espíritu. De esta manera se pueden alcanzar nuevos aportes en el conocimiento de estas sociedades volcaneras. Finalmente, es preciso aceptar que el modelo cósmico de la "geografía sagrada" que recrean los tiemperos en sus ritos es básico para entender la cosmovisión que subyace en estos pueblos. Las antiguas deidades, protectoras de la "geografía sagrada", más que ser sustituidas por los santos católicos se han transformado y aumentado a lo largo del tiempo y en las nuevas circunstancias. La antigua tradición no ha desaparecido, sino que se ha nutrido con nuevos elementos y mediante dichas transformaciones ha logrado perdurar hasta nuestros días.

BIBLIOGRAFÍA

Albores, Beatriz, y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/UNAM, México, 2003.

Báez, Lourdes, "Experiencia onírica y práctica ritual entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (coords.), *Arqueología y antropología de las religiones*, Conaculta/INAH, México, 1998.

Benítez Corona, Víctor Alfonso, *Las sociedades que viven de los sueños: el sueño en la vida ritual al pie de los volcanes*, tesis de etnohistoria, ENAH, México, 2010.

——, "El sueño en los rituales al pie del Popocatépetl y del Iztaccíhuatl (Ecatzingo, Estado de México)", en Margarita Loera Chávez y Peniche y Ricardo Cabrera Aguirre (coords.), *Moradas de Tláloc: Arqueología, historia y etnografía sobre la montaña*, ENAH-INAH, México, 2011.

——, "Entre flores y 'timbres': buscando el equilibrio de la tierra y llamando a las aguas celestiales", en Margarita Loera Chávez, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), *América, tierra de montañas y volcanes. La voz de los pueblos*, vol. II INAH, México, 2013.

Bonfil, Guillermo, *Los que trabajan con el tiempo: notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada*, t. I, INI/INAH/FFNFE/SRA/CIESAS, México, 1995 (1968).

Broda, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México, 1991.

Broda, Johanna, y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 2004.

Christensen, Bodil, "Los graniceros", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 18, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1962.

Cook de Leonard, Carmen, "Roberto Weitlaner y los graniceros", en *Summa Anthropologica. Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH, México, 1966.

Costa, Patrick-Jean, *Los chamanes ayer y hoy*, traducción de María Guadalupe Benítez Toriello, Siglo XXI, México, 2010.

Cruz, Martín de la, *Libellus de medicinalibus Indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552*, traducción de Juan Badiano, FCE/IMSS, México, 1991.

Descola, Philippe, "Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social", en Philippe Descola y Gisli Palsson (coords.), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México, 2001.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Madrid, 1998.

Glockner, Julio, "Los conocedores del tiempo", en Johanna Broda y Jorge Félix-Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE, México, 2001a.

——, "Las 'puertas' del Popocatépetl", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (comps.), *La montaña en el paisaje ritual*, Conaculta/INAH, México, 2001b.

——, "Los sueños del tiempero", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/UNAM, México, 2003.

Good Eshelman, Catherine, "Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad", en Andrés Medina y Ángela Ochoa (coords.), *Etnografía de los confines: andanzas de Anne Chapman*, INAH/CMC/UNAM, México, 1999.

——, "Trabajando juntos: los vivos y los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 2004.

Good Eshelman, Catherine, y Guadalupe Barrientos, "Cerros, cuevas y la circulación de fuerza: expresiones rituales de un modelo mesoamericano", en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (coords.), *Arqueología y antropología de las religiones*, Conaculta/INAH, México, 1998.

Gringberg Zylberbaum, Jacobo, *Los chamanes de México: la cosmovisión de los chamanes*, fp-unam/Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia, México, 1989.

Jalpa Flores, Tomás, *La sociedad indígena en la región de Chalco durante los siglos xvi y xvii*, inah, México, 2009.

López-Austin, Alfredo, *Augurios y abusiones*, México, iih-unam, 1967a.

——, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, iih-unam, México, 1967b.

——, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., iih-unam, México, 1996.

——, *Los mitos del tlacuache*, iia-unam, México, 2006.

Montoya Briones, José de Jesús, *Significado de los aires en la cultura indígena*, inah, Morelos, 1981.

Oliver, Guilhem, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, fce, México, 2004.

Ponce, Pedro, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", *Anales de Antropología*, t. VI, inah, México, 1982.

Rosales Carmona, Atanasio, *Ecatzingo: monografía municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura/Gobierno del Estado de México, Toluca, 1999.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 2006.

La muerte por ahorcamiento: percepción en una comunidad maya de Yucatán

Mundo Alberto Ramírez Camacho

INTRODUCCIÓN

Comenzar un escrito de carácter científico diciendo las palabras precisas que puedan dar con claridad un panorama casi absoluto en torno al tema que se expone es en sí una tarea compleja, mas no imposible. Sin la pretensión de que esto suene como una justificación, debe aclararse que el tema por desarrollar se considera de un perfil interesante e innovador, que, por consecuencia, puede ser delicado y cuestionado; sin embargo, esta investigación busca precisamente eso, la retroalimentación que se pueda generar entre el expositor y el lector, para así confluir en un bagaje mayor de ideas que ayude a ampliar el proyecto en pos de un acercamiento más adecuado a los grupos mayas actuales que viven e interpretan la muerte por ahorcamiento. Por esta razón, consideramos que dentro de los preceptos que había que reflexionar deben estar incluidos los de cambio y continuidad cimentados desde la multidisciplinariedad metodológica, que es la particularidad de la etnohistoria, tanto en la manera de observar como de entender y sentir este fenómeno para este trabajo hemos tomado como base de estudio la comunidad maya yucateca de Cuncunul.[1]

[1] La ponencia presentada en el Congreso Internacional de Etnohistoria Americana intitulada "Sentir y percepción de la muerte por propia mano en una comunidad maya, Cuncunul, Yucatán", intentaba proyectar principalmente el fenómeno del ahorcamiento visto desde la actualidad con base en testimonios de ciertos miembros de la comunidad; asimismo, pretendía mencionar de manera breve algunos ejemplos referidos en fuentes históricas del periodo prehispánico y colonial pertenecientes al área maya. Observando

El objetivo de este artículo se centra en dar un panorama que amplíe el marco de conocimiento sobre el fenómeno de quitarse la vida en la zona peninsular yucateca, en específico entre la población maya yucateca, así como generar cuestionamientos en relación con los procesos de cambios y continuidades que puedan fomentar distintas ideas a las abordadas por los círculos académicos como son los médicos.

Para el desarrollo de este pequeño escrito fue necesario consultar fuentes arqueológicas, históricas y etnográficas, poniendo total atención en este último respecto al rubro de uso de técnicas como pláticas informales y profundas.

El escrito tiene cuatro ejes principales que se irán desarrollando para el mejor proceso de la información, buscando cumplir así nuestro objetivo de exponer la información con relación a la muerte por ahorcamiento en el área maya yucateca, mostrar las expresiones en torno a ella e interpretar y comparar los distintos cambios y continuidades que se han venido gestando a lo largo de los años en Yucatán.

El primer eje versa sobre el hecho de que son los estados peninsulares del área maya los que han mantenido desde la década de 1960 los más altos índices de registros de suicidio en toda la República Mexicana, la mayoría de ellos llevados a cabo por el método de ahorcamiento. Sólo en el año 2000, por poner un ejemplo, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) señaló que, siendo la tasa nacional de suicidios de 2.6 por cada 100 000 habitantes, los estados que conforman la península de Yucatán presentan las cifras más elevadas del país, ya que, haciendo un conteo por mes, se registraron 36.5 suicidios.[2]

Otro dato similar es el que se registró en 2008 en el periódico *Milenio Novedades*, donde puede leerse lo siguiente: "Yucatán se ha posicionado en quinto lugar a nivel nacional en el ránking de los suicidios, detrás de Tabasco, Campeche, Chihuahua y Quintana Roo [...] Los casos ya

que durante la presentación surgieron varias dudas, se juzgó conveniente exponer en esta versión escrita cómo surgió la idea de incursionar en esta investigación, ya que consideramos que es crucial para entender el inicio de este pequeño artículo, y por tal fin se ha dividido el punto de partida en cuatro ejes principales.

[2] Serie de *Boletín de Estadísticas Continuas, Demográficas y Sociales: Estadísticas de Intentos de Suicidio y Suicidios*, p. 19.

duplicaron la cifra de otras entidades, de acuerdo con autoridades del sector salud".[3]

Es interesante observar que el diario indica que son de nueva cuenta los estados peninsulares, salvo el estado de Chihuahua y parte de Tabasco, los que mantienen altos registros de muertes por propia mano.

Por las razones expuestas en los párrafos anteriores, el segundo eje temático de este trabajo pretende dimensionar el tipo de población involucrada en el suicidio; se observó que un gran porcentaje pertenece a poblaciones mayas yucatecas, originarios de los estados de Campeche, Yucatán y Quintana Roo.

Hablar de la península de Yucatán es, en buena medida, referirse a los mayas, lo que implica el segundo pueblo mesoamericano de México en términos numéricos:

> No sorprende, por tanto, que entre las regiones indígenas de México la península ocupe un sitio privilegiado, por lo que a riqueza humana y cultural toca, surgida de una matriz de antigua y recia raigambre mesoamericana. [...] Los mayas constituyen además la población mayoritaria del estado de Yucatán, sobrepasando en número a los no indígenas. [...] La fortaleza de la cultura maya trasciende con mucho los aspectos cuantitativos [...] su presencia es clara en la vida económica, política y religiosa de los estados donde habitan, a los cuales permearon culturalmente.[4]

Al dimensionar esta situación, se juzgó necesario realizar una delimitación que brindara elementos acordes al proyecto; en este sentido, se decidió trabajar en una comunidad maya hablante de Yucatán, considerando que es el estado que tiene en su población una mayor cantidad de personas de origen maya con respecto a las otras entidades peninsulares y uno de los que mayor número de registros tiene en relación con las muertes clasificadas como suicidio. Como ya se ha mencionado, Cuncunul fue la comunidad en la que se decidió incursionar para observar este fenómeno. Alfonso Villa Rojas menciona al respecto.

[3] Coral Díaz, "Yucatán, en el top 5 de suicidios", p. 12.

[4] Mario Humberto Ruz, *Mayas. Primera parte: pueblos indígenas del México contemporáneo*, pp. 6-7.

> Siguiendo hacia el interior, rumbo al sureste, se llega a estos pueblos periferiales que bordean con el territorio de Quintana Roo [...] Los nativos de estos lugares son marcadamente indígenas, tanto en su físico como en sus costumbres; de manera especial se acentúa esta indianidad en la faja que se extiende de Chemax hasta Peto. Es allí donde se encuentran en mayor número los hablantes monolingües del estado de Yucatán y, por lo tanto, de toda la península. Entre los municipios más conservadores de esta región, son de mencionarse los de Chichimilá, Tekom, Tixcacalcupul, Kaua, Cuncunul y Chan Kom.[5]

Así, el tercer eje tiene relación con fenómeno de la muerte por propia mano bajo el método del ahorcamiento según las fuentes históricas, ya sean éstas de origen prehispánico o colonial. Lo interesante en este punto fue identificar que desde la época prehispánica, más precisamente en el periodo Posclásico, existen diversos testimonios que muestran una relación con la muerte por ahorcamiento; quizá la evidencia más señalada sea la imagen que se muestra en la foja 53 del *Códice Dresde*, en la edición facsimilar de lord Kingsborough (figura 1), donde aparece una mujer muerta colgada por el cuello con una cuerda que desciende del espacio celeste y a la cual se ha identificado como Ixtab, "La de la Cuerda" o Diosa de los Ahorcados.[6]

Aparte de este ejemplo, existen otras fuentes que establecen cierta relación sacra del hombre maya prehispánico con el ahorcamiento. Entre los datos de la época colonial que puntualizan este hecho puede mencionarse una de las citas más reveladoras, extraída de la *Relación de las cosas de Yucatán* de fray Diego de Landa: "Decían también, y lo tenían por muy cierto [que] iban a esta su gloria los que se ahorcaban; y así, había muchos que con pequeñas ocasiones de tristeza, trabajos o enfermedades, se ahorcaban para salir de ellas e ir a descansar a su gloria, donde, decían, los venía a llevar la diosa de la horca que llamaban *Ixtab*".[7]

A juicio del autor, la importancia de estas fuentes se basa en el hecho de observar que existen datos que se refieren a la relación del hombre

[5] Alfonso Villa Rojas, *Estudios etnológicos: los mayas*, p. 84.

[6] El número de la foja donde aparece esta imagen puede variar, dependiendo de la edición y del año del facsimilar del *Códice Dresde* que se consulte.

[7] Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 113.



Figura 1. Luna nueva, bajo la advocación de Ixtab (famsi.com). *Códice Dresde*, f. 32.

maya con el acto de quitarse la vida, que además tienen una función importante en esta investigación, ya que tratan de cumplir la tarea de descifrar ciertas claves que indiquen lo que ocurre actualmente en torno a la manera de observar, por parte de los pobladores mayas actuales, el llamado suicidio que se gesta hoy en día.

Por tanto, podemos considerar como muy relevante, para haber asumido la responsabilidad de llevar a cabo esta investigación desde el campo de la antropología y en particular desde la etnohistoria, que las investigaciones producidas en relación con el fenómeno de la muerte por propia mano en su gran mayoría han sido trabajadas desde el área de la medicina, específicamente desde la psiquiatría, de donde deriva el cuarto eje de la investigación. "La literatura científica sobre este tema ha sido en gran medida psiquiátrica y psicológica por muchos años".[8]

Así que, con estos cuatro ejes como puntos de partida, consideramos que puede hacerse un acercamiento general a este hecho dentro del

[8] Gaspar Baquedano, *Maya Religion and Traditions: Influencing Suicide Prevention in Contemporany Mexico*, p. 78.

área cultural de la península yucateca, buscando la directriz, si es que la hubiese, de esta situación en la actualidad y tratando de proponer vías u opciones distintas de las ya manejadas que puedan ayudar a los especialistas médicos y sociales a comprender más acertadamente la cosmovisión y las categorías propias de las personas relacionadas de manera directa e indirecta con este suceso. Asimismo, se busca aclarar ciertas dudas generadas durante el congreso y dar un panorama mayor que ayude al lector a vislumbrar y adentrarse en este acontecer.

UNA BREVE INCURSIÓN EN EL ÁREA MAYA YUCATECA RESPECTO A LAS FUENTES QUE DAN CUENTA DE LA MUERTE POR PROPIA MANO

Como se dijo, uno de los ejes vertebrales de esta investigación es el dato histórico, y, puesto que el presente escrito trata de dar una panorámica integral de un acontecimiento relacionado con la muerte por propia mano en un área específica, es conveniente comenzar mencionando algunas de las fuentes que se refieren a dicho acontecer; por consiguiente, para una puntual comprensión del escrito, se abordará el tema desde la época prehispánica.

Como se sabe, la cosmovisión mesoamericana asociada a la muerte tenía un cúmulo de complejidades simbólicas que establecían una estrecha relación en la interacción de lo profano y lo sagrado, entre la divinidad y el hombre. De esta manera, la percepción de la forma de entender el mundo estaba sumamente arraigada en el *modus vivendi* de las personas; el operar cotidiano de los actores sociales estaba totalmente imbricado con la cuestión religiosa, situación "casi" sintomática e identitaria del hombre antiguo. En la gran complejidad religiosa del hombre mesoamericano, en especial del hombre maya, entra directamente la forma de entender la muerte y de la gran gama de bifurcaciones con respecto al tema se desprende precisamente la muerte por ahorcamiento.

Como sociedad apegada a su ámbito sacro, los mayas valoraban el mundo terrenal, así como las acciones mundanas, que transportaban a un plano más allá de lo común; su gran habilidad para resignificar

elementos naturales como obras trazadas por el hombre sabio, por el "sacerdote", por aquel que escribe con la tinta roja y negra, por el *ah ts´ib* y *ah woh*, se vio plasmada de diversas maneras, tratando de alcanzar la expresión de una manifestación importante. Entre estas diversas voces encontramos algunas figurillas cerámicas que nos muestran ciertas cualidades que aluden a la muerte por ahorcamiento; un ejemplo de esto es la figura 2, que fue tomada del libro *Rostros ocultos de los mayas* de Linda Schele, donde se aprecia una representación que puede considerarse una de las más extraordinarias que existan sobre el tema del ahorcamiento en la región maya. En ella se muestra a un personaje que, de primera impresión, podría semejar a un ser asexuado, debido al efecto fotográfico producido por el fondo en tonalidad oscura, lo que hace que no se aprecie claramente la representación de los órganos sexuales que indiquen su género. Sin embargo, si se observa con detenimiento, en la parte inferior de la figurilla puede distinguirse un pene en erección, símbolo biológico e inequívoco de que se trata de un personaje que sufre las consecuencias del ahorcamiento. En opinión del autor, esta figura captaba y expresaba la sensibilidad del suceso; incluso podría ser que la figurilla tuviese relación con lo sagrado, de manera que condujese a una sensibilidad ligada a lo religioso, cumpliendo así la función para la que estaba destinada. Esta afirmación se basa en el comentario de la investigadora Francisca Zalaquet, quien explica que podría tratarse de una sonaja, dadas sus características, y que estaría directamente vinculada con las ceremonias de petición de lluvias.[9]

Algunos de los elementos que pueden observarse y que probablemente tuvieran por objetivo indicar lo anterior son, de abajo hacia arriba: el individuo tiene los pies torcidos y muestran cierta deformidad; las piernas están representadas en forma ondular y su tamaño no corresponde a las características de la masa de su cuerpo. Haciendo una observación general a tales características en las extremidades inferiores, puede inferirse que probablemente se trate de un ser con el padecimiento de "pie *equinovaro*".[10] El pene erecto es un símbolo biológico

[9] Francisca Zalaquett, "Instrumentos musicales".

[10] El llamado pie *equinovaro* es un defecto que proviene de nacimiento y puede afectar a ambos pies. La característica más notoria de esta enfermedad se encuentra en el



Figura 2. Sujeto ahorcado. Fotografía de Linda Schele.

relacionado con la función física del priapismo *post mortem*, característica totalmente asociada a las consecuencias que provoca el cúmulo de sangre en las venas a consecuencia del ahorcamiento; lo anterior se debe a la interrupción de la fluxión en el cuerpo, por lo que se almacena una mayor cantidad de sangre en las venas de esta zona, lo que en ocasiones provoca el derramamiento de semen o de sangre.[11]

En la parte media se pueden notar características importantes: la primera podría ser la manifestación de un problema de ascitis, que consiste en la acumulación de líquidos en el vientre, esto por el estómago

---

torcido que va hacia adentro y abajo de esa parte del cuerpo, tal como si se tratase de unos palos de golf.

[11] Un ejemplo similar de derramamiento de semen y sangre a través del pene producido por la acción de morir ahorcado es el que se plasma en los murales de la actual zona arqueológica campechana de Mul Chic, en los que pueden observarse escenas de una posible batalla en la que se presenta la imagen de un ahorcado que vomita sangre y se agarra el pene en erección, mientras que de su brazo derecho pende otra soga atada al cuello de un hombre sentado, que también vomita sangre. Es interesante observar que esta expresión está rematada con la personificación de sacerdotes con elementos ornamentales vinculados de nueva cuenta con el agua y la lluvia.

abultado con un entorno circular en su segmento central, que quizá represente un ombligo abotonado, provocando que el estómago se hernie y se traduzca en uno voluminoso. Dicha característica probablemente está tratando de dejar en claro una manifestación del problema hidrópico: los personajes que se llenaban de agua, que retenían líquidos, así como los gotosos, en el caso del pensamiento nahua, por poner un ejemplo, "el día que se morían de las enfermedades contagiosas e incurables iban al paraíso llamado *Tlalocan*".[12]

En su artículo "Cuevas y pinturas rupestres mayas" Guillermo Bernal nos menciona que en el área del Petén existe un dibujo dentro de una cueva de un hombre clasificado como 67, personaje que luce un vientre prominente, relacionándose dicho vientre, la cueva y a su vez el ámbito de la feminidad y la fertilidad directamente con la enfermedad de la hidropesía.

No sabemos si este tipo de enfermedades dentro de la cultura maya peninsular tenían la misma conexión con la deidad de la lluvia, es decir, con Chaac; lo que sí está claro es que, teniendo en cuenta la referencia que hace Mercedes de la Garza al decir que había un paraíso de la ceiba, lugar destinado para todo aquel que moría ahogado o en relación con el agua,[13] podría suponerse que una de las características de la muerte por ahorcamiento sería su relación con el vital líquido.

Otra pieza cerámica que consideramos importante debido a que muestra gráficamente el acto del ahorcamiento en la región maya yucateca es una figurilla rescatada por la arqueóloga Concepción Hernández Hernández durante el salvamento arqueológico en el fraccionamiento Villas de Oriente, del sitio Flor de Mayo 16Qd 122, en el municipio de Kanasín, Yucatán.[14] Esta pieza corresponde a un entierro, es decir, estaba ligada a un simbolismo mortuorio. En palabras de Hernández, se trata de una figura antropomorfa en la cual se puede apreciar la utilización de la técnica decorativa de modelado, aplicada en las extremidades inferiores y superiores; al igual que en la ornamentación

[12] Carlos Viesca Treviño, *Medicina prehispánica de México*, pp. 79 y 80.

[13] Mercedes de la Garza, "La muerte y sus deidades en el pensamiento maya", p. 42.

[14] Esta pieza arqueológica no ha sido expuesta ni publicada en obra alguna. Los datos fueron proporcionados vía correo electrónico por la arqueóloga Concepción Hernández sólo con fines académicos.





Figura 3. Vasija que representa a un sujeto maya con una cuerda enredada al cuello. Fotografía de Concepción Hernández Hernández.

de la cabeza y la soga que aparece en el cuello. La figurilla corresponde a un tipo de vasijas conocidas con el nombre de "venenera", "éstas eran utilizadas como ornamentos rituales que pertenecían a hombres de un rango social importante".[15] Lo interesante es que este tipo de vasijas se colgaban en el cuello de la persona, ya que probablemente guardaran sustancias de carácter ritual que podrían ser estimulantes; sin embargo, lo más importante y curioso de todo es que esta figurilla representa a un ahorcado.

La persona representada no es cualquier sujeto, se trata de un jorobado, personaje que en el mundo mesoamericano contaba con un gran aprecio en el ámbito religioso. Además, puede notarse que su vientre es de proporciones considerables, por lo cual es probable que el sujeto tuviera una conexión simbólica con los elementos del agua. Por otro

15 Marcos Pool, Mérida, entrevista, agosto de 2010.

lado, es importante observar que esta persona no está muerta, más bien lo que se está plasmando, con base en la expresión detallada en la vasija, es que el individuo se halla en el tránsito entre la vida terrenal y la muerte, es decir, el momento de pasar de un estado a otro, ya que si se analiza su rostro, éste expresa una alteración, pues parece buscar una bocanada de aire, un último aliento.

Por último, se puede observar que sus concavidades oculares parecen estar mirando hacia arriba, en signo de trance, y que su mano derecha se aferra a la cuerda que aprieta su cuello, detalle inequívoco de que está sufriendo asfixia.

Por razones de espacio no puede ahondarse en estos ejemplos y otros no han podido exponerse; sin embargo, es posible mencionar brevemente ciertos datos que se deducen de las fuentes pasadas. En primer lugar, queda claro que estas manifestaciones no eran obra de la casualidad, tenían una función e indicaban un hecho importante; hablamos, pues, no de simples piezas en cerámica o barro, sino de objetos que recrean la constitución de los sujetos, de sí mismos y de lo que es importante, "pensamientos que se proyectan hacia algo que en ellos se muestren";[16] son objetos dotados de sentido, en este caso el morir ahorcado, que conforman en las expresiones mayas una memoria eidética donde no sólo se contemplan las esencias, sino que conllevan una conciencia.

Mencionamos esto porque, al vislumbrar una representación de una mujer ahorcada en un libro sagrado maya, es indicativo de la importancia que pudo tener este suceso. Además de contar con dos ejemplos de figurillas que representan el acto de morir ahorcadas, relacionadas con lo sagrado, es un reflejo de que el acto mismo pudo haber tenido detrás toda una estructura de pensamiento religioso importante e incluso ser una acción intrínsecamente ritual.

Otras características observables son precisamente los elementos asociados que se presentan tanto en las figuras como en el códice: la cuerda, componente dinámico que se manifiesta al mismo tiempo como serpiente y como cordón umbilical.[17] En la cosmovisión

[16] Emanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 164.

[17] Para profundizar en el tema véase Gutierre Tibón, *La tríade prenatal (cordón, placenta, amnios): supervivencia de la magia paleolítica*.

maya, en el caso concreto, Ixtab pende de la bóveda celeste, lugar importante dentro del *axis mundi*.[18] Como contraparte, en forma alegórica, se encuentra representado en las figuras, a manera de una posible ascitis o hidropesía, su complemento del espacio celeste, el inframundo.

El inframundo como lugar de los muertos y al mismo tiempo como manifestación de vida era un lugar oscuro y acuoso, que se personificaba con la tierra y el vientre materno, características que se relacionaban con los abdómenes de las figuras cerámicas y como símbolo de feminidad y fertilidad en comunión con esta enfermedad.[19]

Aparte de estas fuentes de origen prehispánico, existen otros datos provenientes del periodo colonial que ayudan a comprender la complejidad de este aparato ontológico y entrever un poco de la cosmovisión que se ligaba con la muerte por propia mano. Fray Diego de Landa es uno de los máximos referentes con respecto a la descripción de estos actos, pues relató un poco de la ideología de la sociedad maya cuando provocaba el cese de la vida terrenal:

> Que las indias de Yucatán son en general de mejor disposición que las españolas [...]. Preciávanse de buenas y tenían razón, porque antes que conociesen nuestra nación, según los viejos ahora lloran, lo eran a maravilla, y de esto traeré ejemplos: el capitán Alonso López de Ávila, cuñado del adelantado Montejo, prendió una moza india y bien dispuesta y gentil mujer, andando en la guerra de Bacalar. Ésta prometió a su marido [...] no conocer otro hombre sino él, y así no bastó persuasión con ella para que no se quitase la vida por no quedar en peligro de ser ensuciada por otro varón, por lo cual la hicieron aperrear.[20]

[18] Espacio sumamente trascendental en la religiosidad de las sociedades mesoamericanas.

[19] Como mencionamos en líneas pasadas con respecto a la feminidad y la fertilidad expresadas en las cuevas, hay que tener presente las interesantes pinturas rupestres mayas de la cueva de Naj Tunich. En esta cueva se ha clasificado a un personaje con el número 67 que muestra a un hombre de vientre prominente afectado por hidropesía. Según Guillermo Bernal, las representaciones del hombre, el vientre, la cueva y el ámbito de la feminidad y la fertilidad están directamente vinculadas con esta enfermedad. *Vid* Guillermo Bernal Romero, "Cuevas y pinturas rupestres mayas", pp. 35-40.

[20] Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 107-108.

Esta cita ejemplifica con gran precisión algunas características de la percepción de la muerte, además de que en ella trasluce, si se quiere ver así, una forma romántica del honor y el orgullo de la sociedad mesoamericana.

Además de este ejemplo, Landa refiere que la sociedad maya estaba estratificada según normas, leyes y demás elementos de una población cultural dinámica; menciona la existencia de un poder del orden, especie de policía, cuyas funciones en esta cultura eran, según el fraile, mantener el equilibrio, así como definir las "condiciones" de sucesos como el ahorcamiento y la posibilidad de demandar satisfacciones si se consideraba que existía un agravio.

> Que los agravios que hacían unos a otros mandaba satisfacer el señor del pueblo del dañador [...] y examinando el daño mandaban la satisfacción; y si no era suficiente para la satisfacción, los amigos y parientes le ayudaban. Las causas que solían hacer estas satisfacciones eran si mataban a alguno casualmente, o cuando se ahorcaban la mujer o el marido con alguna culpa o haberle dado ocasión para ello.[21]

Es interesante observar que Landa menciona que el señor del pueblo intervenía directamente en algunas situaciones en las cuales tenía la obligación de decidir en qué forma podría solucionarlas; así como designar quién era el agraviado, quién el agraviante y dictar la retribución o la justicia a quien la merecía. Lo importante aquí se centra en que los problemas en que intervenía el señor eran asuntos donde el acto de ahorcarse se presenta de nueva cuenta, haciendo énfasis en la averiguación de si los que se quitaban la vida lo hacían por sentirse culpables consigo mismos o bien por la razón de que el ahorcado hubiese asimilado tristeza a causa de su cónyuge. Esta cita, consideramos, nos está dando perspectiva de la estratificación y las dinámicas sociales que estaban presentes; lo interesante aquí es que el ahorcamiento surge como un asunto no arbitrario, sino que conllevaba implicaciones dentro de los códigos culturales.

Otra fuente que nos expresa la importancia del ahorcamiento entre los mayas desde la historicidad se halla en el documento llamado *Infor-*

[21] *Ibid*., pp. 87-88.

me contra idolorum cultores del obispado de Yucatán, año de 1639, escrito por Sánchez de Aguilar en el siglo xvii. En este documento se puede leer una actividad que se vincula directamente con el ahorcamiento ofreciéndonos así elementos de las prácticas religiosas mayas que imperaban en ese periodo y que nos hablan de una continuidad cultural dentro de la cosmovisión maya:

> La experiencia […] me enseñó que el indio […] es sospechoso de idolatría […] traen ídolos de los gentiles passados. Ultra desto, que este fiscal sea superintendente con los dos que suele auer en cada pueblo […] ayudará a bien morir a los enfermos, dándoles la forma que pone el Ritual […] porque faltándoles este consuelo y cohorte desesperan y son tentados fuertemente por el demonio para ahorcarse.[22]

Este demonio al que hace referencia Sánchez de Aguilar bien pudo corresponder a la deidad maya conocida como Ixchel en su advocación de Ixtab, representación religiosa manifiesta y viva aún en el pensamiento sacro de la gente de mediados del siglo xvii. Consideramos que la parte importante de esta cita es que los elementos personales como son los sentimientos, las enfermedades y demás que determinaban que una persona decidiera quitarse la vida sólo cumplen la función de detonadores para cometer el acto, ya que el punto central es la complejidad cultural y las categorías significativas que dotan de sentido morir por medio del ahorcamiento, acción que se puede traducir como benéfica para los mayas y que sin duda vinculaba maneras de interactuar con la vida social y religiosa.

No todos los ejemplos con respecto al ahorcamiento en el periodo colonial son descritos o narrados por la tinta ibérica; los mismos mayas hablaron acerca de él en alfabeto latino; en los manuscritos del *Chilam Balam* se deja ver de nueva cuenta el gran cúmulo de simbolismos dentro de la siguiente frase: "Lluvia colgada del cielo, lluvia de lo muy alto, lluvia del zopilote celestial, lluvia angulosa, lluvia de venado [víctimas], cuando bajen las grandes hojas del *silil* […] Grandes serán los montones de calaveras, y habrá *ixpom kakil*, viruelas

[22] Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, pp. 324-325.

gruesas. Mucho ahorcar habrá en este katún, y mucha será la carga de miseria".[23]

Si bien lo que refleja esta cita es un episodio de las consecuencias por la guerra contra los españoles, también es relevante la retórica con respecto al ahorcamiento, volviendo a aparecer la importancia del espacio celeste y la trascendencia de la lluvia, posiblemente matizada como cuerda.

Resumiendo los ejemplos expuestos hasta aquí, se advierte de manera general que la práctica de la muerte por ahorcamiento era una facultad permisible y frecuentemente operante entre la sociedad maya yucateca antes y después de la Conquista. Dicha práctica, aunque se sustentaba en una base religiosa, cuyos motivos generadores eran tan humanos y personales como uno quisiese, se complementaba con la cosmovisión religiosa del hombre mesoamericano.

UN ADENTRAMIENTO GENERAL EN LA PERSPECTIVA DE MORIR AHORCADO EN CUNCUNUL, YUCATÁN

Después de haber visto algunos ejemplos que indican la manifestación de la muerte por propia mano mediante el ahorcamiento en los tiempos prehispánico y colonial, es menester ahora adentrarse en saber cómo entienden y observan las personas mayas de hoy en día el acto de quitarse la vida. Así, sustraeremos algunos testimonios que pudimos clasificar durante nuestro trabajo de campo de 2010 y 2011.

Antes de comenzar a hablar de las perspectivas de la gente en relación con el fenómeno del ahorcamiento, es importante describir, así sea brevemente, a la comunidad de Cuncunul. Se trata del municipio más pequeño en población de la parte sudoriental del estado de Yucatán. Según datos proporcionados por el ayuntamiento, la mayoría de sus habitantes habla "la maya", aunque un porcentaje significativo utiliza al mismo tiempo el español como su segunda lengua. Sin embargo, algunos jóvenes de generaciones más recientes han perdido esta lengua

[23] *El libro de los libros del Chilam Balam*, p. 84.

originaria como su idioma natal, aunque esto no es impedimento para ser sociable en la comunidad, ya que a pesar de que no hablen el maya yucateco, por lo general entienden ampliamente la lengua cuando escuchan hablar a otras personas.

Los datos sobre la religión que se profesa en Cuncunul, según el censo de 2000, revelaron que la población de cinco años y más es católica y asciende a 972 habitantes, mientras que los no católicos, en el mismo rango de edades, suman 188 habitantes. Las personas con las que se tuvo oportunidad de entablar pláticas informales y a profundidad con respecto al tema de la muerte llevada por propia mano al principio se mostraron un poco recelosas en cuanto al motivo de nuestra conversación, empero, a medida que hicimos de nuestra persona un sujeto más familiar para con la comunidad, la información fue cada vez más directa.[24]

Diversos fueron los testimonios con respecto a la manera de comprender el acto de quitarse la vida. Esto se debió a que las personas de la comunidad con las que se pudo entablar una conversación eran muy distintas entre sí; se conversó con jóvenes que hablaban maya y español, así como con los que sólo sabían castellano. También tuvimos la oportunidad de conversar con algunos *meenes* o especialistas rituales del pueblo y con personas que profesan una religión distinta de la católica. Lo que se mostrará enseguida son sólo algunos pequeños fragmentos de testimonios e impresiones de toda esa gama de expresiones por parte de las personas de la comunidad.

Las concepciones recurrentes en las palabras de los pobladores acerca de cómo entienden o qué piensan sobre el acto de quitarse la vida se dividieron básicamente en dos, que a la vez se amalgaman entre sí: una sería que el hombre que se quita la vida es porque tiene los elementos suficientes como para desear la muerte y la otra es que existen factores, llamémosles metafísicos, que ayudan, incitan y acompañan a la persona a tomar esa decisión. Entre lo que hace que una persona se quite la vida se encuentran la "maldad"[25] y los malos aires.

[24] Por cuestiones de ética, los nombres de los entrevistados son ficticios; esto es para conservar su privacidad.

[25] El concepto maldad es un término en el que se ahondará en futuras investigaciones; debe decirse que la utilización de esta palabra por parte de los pobladores no corresponde

Es común también escuchar varios relatos que se refieren a la Xtáabay[26] como uno de esos seres relacionados con el mal viento.

Doña Zara es una partera con la que se tuvo el placer de conversar; ella comentaba que la gente actualmente está muy desesperada porque no hay trabajo, tiene problemas económicos y que por eso a veces ve como única salida quitarse la vida. Empero, señalaba también que hay otros que se ahorcan y que se les encuentran ahorcados por el monte, al parecer sin ninguna explicación; es decir, que en apariencia estos sujetos, en su mayoría hombres, tenían una vida estable. Explicaba, asimismo, que existen muchos mitos, muchos cuentos que le platicaron su papá y su abuela; señala por ejemplo el caso de la Xtáabay: "sí existe hasta ahora, pero tienes que andar muy tarde en el monte para que la veas, tienes que andar donde hay oscuridad, donde no hay luz, para que puedas ver a Xtáabay; a veces se te enreda o te tira al cenote".[27]

Comenta que la Xtáabay es una serpiente que en las noches toma forma de mujer o "mestiza",[28] pero nunca deja al descubierto su cara, pues la cubre con sus cabellos largos para que el hombre no la pueda ver. Doña Zara dice que generalmente se presenta con los hombres, éstos no tienen que estar necesariamente borrachos para verla, pero lo que sí ocurre es que la Xtáabay embelesa a los hombres que son débiles con las mujeres.

> Si dejas que te engañe, te lleva; te dice: no, mi vida, ay, mi amor. Te está abofeteando, pero nunca te muestra la cara, porque tiene el cabello enfrente de ella y lo tiene largo, y nunca muestra su cara; cómo se va a mostrar si es serpiente, es serpiente que se vuelve mujer […] Te engaña y te lleva, y te empuja dentro del cenote o cueva; cuando nada más a la cueva te lleva, se enreda en tu garganta, te aprieta y te mueres, luego ella sigue su camino.[29]

con los términos categóricos que puedan vincularse con la moral entendida desde una percepción cristiana u occidentalizada.

[26] La Xtáabay fue un personaje que salió constantemente en las pláticas con las personas de la comunidad cada vez que se mencionaba el acto de morir ahorcado. Sus características principales son que se trata de una mujer vestida con hipil de una belleza muy notoria, por lo general sale cuando hay luna llena y sólo por las noches, enamora a los hombres, principalmente a los que andan tomando y puede arrojarlos al cenote o bien puede ahorcarlos debido a que en realidad se trata de una serpiente.

[27] Entrevista con la señora Zara Chuen, en Cuncunul, Yucatán, agosto de 2010.

[28] Nombre que se les da a las mujeres yucatecas que portan el terno de gala.

[29] *Idem.*

Doña Zara menciona que este tipo de cosas no se las cuenta a cualquiera y hace alusión a los médicos: “si se lo platicas a los doctores van a decir que estamos locos; ellos no creen en esas cosas, van a buscar otra cosa para decirte […] Hay muchas cosas que suceden, muchas cosas que no se saben”.[30]

Uriel es un joven que habla maya y español, que tiene la siguiente opinión respecto a las personas que se ahorcan: “Por decepción se matan; porque no tienen trabajo, o porque a veces dicen que la vida es muy difícil, buscan la salida de morir. A veces también porque les hacen embrujos, porque dicen: me están hechizando, y para salir de eso se matan, no le buscan la curación, para qué seguir viviendo”.[31]

El mismo Uriel comenta que esto también puede ser causa y obra de la Xtáabay:

> Cuando estás tomando te lleva; sale una mujer de una madera llamada *Ya´axche´* [ceiba] de noche, es una culebra que se convierte en mujer; cuando se convierte en mujer, cuando tú estás tomado o algo así, se te sale al camino. Ella te trata de convencer que te lleve, te lleva en lo más lejos que pueda, para que no sepas nada del mundo; es el mal que a veces entra en nosotros […] Entonces a veces te viene el mal y se te acaba la vida. Primero te da una lección [Xtáabay], primero se te cruza en el camino; ya de eso, si tú vas a ver, si te da miedo o no te da miedo se te pasa. Al rato sales a ver, y […] ¡bum!, se te aparece otra vez […], te lleva. Cuando te llevan, ellos [los malos vientos] te tratan de perder, ellos te pierden; y todo allá, allámente te sacrifican, te hechizan, y ya es cuando se pierde la vida, la vida termina allá, es el suicidio pero de la Xtáabay.[32]

Además de los malos vientos y la Xtáabay, nos encontramos con otro testimonio sumamente interesante, que tiene una estrecha relación con lo que hemos denominado marcas de nacimiento. Doña Silvia, una “abuelita”, de las llamadas parteras, que en su gran mayoría hablan maya, fue la que nos regaló esta información; ella comentaba que su *kaansaj* (maestro) le enseñó todo lo que sabía con respecto a los partos y, entre estas cosas, le dio el poder leer el destino de un niño.

[30] *Idem.*

[31] Entrevista con el joven Uriel Armenta, en Cuncunul, Yucatán, septiembre de 2010.

[32] *Idem.*

Doña Silvia recuerda que en ese tiempo la gente que se ahorcaba o *jektal* decían que lo hacía por "cosa mala" o por brujería, pero su *kaansaj* le enseñó que no era sólo por eso. Doña Silvia comenta que cuando empezó a aprender a ser partera se encontraba con que a los niños se les enredaba el cordón umbilical al cuello y tenía que saber cómo identificar cuando esto sucedía.

Asimismo, menciona que las madres, principalmente, creían en ese entonces que los bebés se enredaban su cordón umbilical por sí mismos, debido a los movimientos naturales que hacían dentro del vientre, pero también pensaban que era por hechizos y brujerías. Doña Silvia continuaba narrándonos y comentaba que su maestro le dijo que el hecho de que un bebé se enredara a su cordón no era caso de brujería, sino de otra cosa, *mukul*.[33] Esto quiere decir que los niños a los que se les enreda el cordón al cuello de adultos serán propensos a ahorcarse; pero también aclaró que si este cordón se encuentra un poco más abajo, como a la altura del pecho, estos niños podrían ser afortunados en la vida:

> Hay personas que tienen el cordón umbilical en el cuello, pero lo tienen desde chiquititos ese cordón; hay personas que lo tienen una y dos veces, pero lo tienen hasta el pecho; entonces esas personas van a ser exitosas, van a tener dinero; y existen otras personas que lo tienen más arriba, entonces ésas son las que posiblemente se ahorquen o que hagan algo malo, que atenten contra su vida.[34]

Doña Silvia comentó que, a pesar de esta situación, existe una manera de evitar que un niño muera ahorcándose en la vida futura: al salir el niño del vientre de la madre se le debe cortar el cordón umbilical con mucho cuidado, con un material que no sea frío; después el niño debe ser volteado y en lugar de darle una nalgada, como se les hace comúnmente a los bebés para saber si están bien, se le pega nueve veces seguidas en el nombre de Dios en sus nalguitas con su mismo

[33] *Mukul* significa literalmente "secreto", pero doña Silvia utilizó la palabra para hacer referencia a que la brujería no es la única causa de enredamiento del cordón en los bebés.

[34] Entrevista con la señora Silvia Pisté, en Cuncunul, Yucatán, agosto de 2010.

cordón. Mientras se le hace esto la partera debe decir letanías directamente al niño, en las que lo principal que debe mencionarse es que no haga nada malo, que tenga una vida buena, que Dios está con él. Después de darle estos nueve golpes y haberle dicho esas palabras en nombre de Dios la partera continúa con otros azotes con el mismo cordón, pero ahora el número de éstos es de 13; tales cordonazos son ofrecidos por la maldad y en nombre de Kisín, como ella misma mencionó. Dice doña Silvia que mientras se le dan los 13 golpes con el cordón, al igual que con Dios, se le empieza a decir al niño que no haga nada malo, que no se ahorque; pero todo esto, a diferencia de los primeros nueve golpes, se hace de manera más enérgica y en forma de regaño.

Doña Silvia termina diciendo que tiene 30 nietos, a todos los cuales les ha ayudado a nacer, y que algunos han nacido con el cordón enredado hasta la garganta; pero, advierte, ninguno se ha ahorcado, porque les ha realizado el ritual. Ella cree que hay muchas personas que se ahorcan hoy en día porque ya no se hace este rito para evitar su muerte; una de las posibles causas es que muchas mujeres ya no van con las "parteras", sino con los médicos, que no saben estos secretos.

CONSIDERACIONES FINALES

A pesar de lo sintetizados que puedan parecer los ejemplos señalados, tanto del periodo prehispánico como del colonial, así como los testimonios actuales con respecto a la muerte por propia mano en una comunidad maya, creemos que el esbozo cumple bien la función de señalar de manera general y crear expectativas en relación con el tema abordado, que involucren tanto al investigador social como al médico para conocer a fondo el acto del ahorcamiento en la península yucateca.

Así, cabe destacar dos puntos fundamentales con respecto a lo presentado. El primero sería que tanto en la época prehispánica como en la actualidad el hecho de que un individuo se quite la vida no debe verse de manera simplista, considerando que su acción pertenece a un código duro obligadamente alusivo a ejercer este hecho, sino que debe entenderse que la persona maya, como cualquier ser humano, tiene impulsos diversos, como pueden ser la angustia, la enfermedad; empe-

ro, la forma de sopesarlos radica en el eje de las categorías propias y la cosmovisión, haciendo de este fenómeno un acto loable e incluso de cierto modo benigno a sus ojos.

Debemos considerar los actos de quitarse la vida como alternativas circunstanciales de los procesos históricos; un ejemplo de esto sería: "A los indios sentenciados por apostatas se les pusieron corazas y sambenitos del caso, se les trasquiló y azotó. Desesperados algunos, se suicidaron, mientras Landa destruía los objetos del culto idolátrico. [...] Los procesos se extendieron, lo mismo que las inconformidades indígenas [...]; con el temor de lo sucedido en Maní, hubo suicidios, como el del cacique Lorenzo Cocom".[35]

En lo referente al tiempo actual, podemos rescatar, aparte de la rica complejidad de cosmovisión que rodea el acto del ahorcamiento[36] en esa comunidad, que el llamado suicidio como fenómeno multifactorial tiene la obligación de observarse por parte de los investigadores como un acontecer que pueda estar enraizado en un sistema ontológico y cultural; elementos que, desde nuestro personal punto de vista, cuentan con reconfiguraciones y cambios provenientes probablemente desde tiempos prehispánicos y coloniales. Algunos de estos elementos son: el caso de los malos vientos y particularmente de la Xtáabay, donde se puede notar la relación entre este ente contemporáneo y la llamada diosa de los ahorcados, Ixtab. Ambas comparten una misma raíz gramatical (Ixtab o Xtab) y cumplen la función de llevarse a las personas por medio del ahorcamiento, con la diferencia de que una, en la actualidad, se considera un ser maléfico a la cual se le ha agregado con el devenir del tiempo el sufijo *way*,[37] mientras que el otro per-

[35] Documento XXXIV, IXL, en France Scholes y Eleonor Adams (eds.), *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, (1561-1565)*, vol. 2.

[36] Debe hacerse hincapié en que los entrevistados católicos que se refirieron al acto de quitarse la vida no ven esta práctica como un acto diabólico, según la perspectiva occidental, a pesar de que se clasifique muchas veces con la maldad o el mal viento, sino más bien como un hecho triste. En contraparte, los mayas con nuevas prácticas religiosas condenaron el acto de que una persona se quite la vida como un pecado mortal.

[37] El término *way* puede tomarse como un equivalente de nahual en el caso del centro de México; las personas de la comunidad dicen que los *way* son seres o personas que pueden transformarse en animales, como el *way* chivo, el *way* gato... Este término casi siempre pertenece a una categoría negativa

sonaje, en su momento, poseía cualidades y características totalmente contrarias a esta posición.

Así también el relato, que consideramos magnífico, de doña Silvia muestra un rito relacionado con las marcas de nacimiento, ritual que, en opinión del autor, contiene elementos importantes, como son la numerología: la utilización de los números nueve y 13, que están asociados a una carga y simbolismo provenientes de la cultura mesoamericana, donde el espacio celeste y el inframundo vuelven a aparecer varios siglos después, ahora a manera de Dios y diablo o Kisín.

Además de los nueve pisos celestes y de los 13 estratos del inframundo, también se observa un manejo y percepción del tiempo distintos de los occidentales, ya que, al saber la partera que el cordón se encuentra enredando al cuello, éste augura un hecho que culminará con el ahorcamiento del bebé en su vida adulta; a menos que se realice el rito por parte de la médica tradicional. Distinta situación se puede observar en la concepción de temporalidad occidental, donde el futuro está condicionado por eventos fortuitos, circunstancias, cálculos y formas de forjar un posible suceso.

La diferencia entre las dos formas de entender este tipo de muerte es que, mientras en la concepción occidental la verdad sobre el futuro se revela sólo cuando los acontecimientos y procesos del pasado estén ya concluidos, puesto que su base es un tiempo lineal, único y homogéneo, en casos específicos, como entre los mayas yucatecos, la verdad futura puede decirse que está ya escrita antes de ser futuro debido a que el tiempo en determinados medios tiende a expresar una repetición y reactualización de los sucesos, un tiempo adscrito a la sucesión de turnos eventuales designados por los augurios o *pach kín*, lo que permite que se pueda moldear el tiempo a través del rito y evitar así el ahorcamiento.

Podemos inferir que el cordón umbilical tiene gran injerencia en el pensamiento cosmológico maya en el nacimiento de las personas; la capacidad del cordón es, pues, quitarle la funcionalidad de ahorcar, pero no deja de ser una cuerda, puesto que con ella se le azota al bebé en las nalgas, se le propinan cuerazos. El cordón no es la soga particular con la que se va a ahorcar el niño, sino son todas las sogas en sus diversos usos, como puede ser la hamaca, los cordones de los zapatos,

el calcetín, las ramas del árbol, pero al mismo tiempo es la herramienta ritual que opera y designa el futuro, una herramienta cronotópica que si no se utiliza en el ritual se transforma en una serpiente cuando la persona en su vida adulta se está ahorcando, utilice el instrumento que sea.

Por último, aunque no se recalca suficientemente, la relación del ahorcamiento con la lluvia y el agua vuelve a presentarse de manera sutil en las palabras de algunas personas de la comunidad. El caso más notable es el de la Xtáabay, que "si te encuentra puede arrojarte al cenote" y así puede morir ahogado un sujeto, o bien, presentarse en forma de serpiente, elemento relacionado con el vital líquido y con la cuerda, y "sustraer así tu vida terrenal".[38]

De tal manera, nos atrevemos a decir que el llamado "suicidio" está muy ligado entre los pobladores yucatecos, por lo que se pudo apreciar en nuestra estadía en campo durante el año 2010 y parte del 2011, con la propensión de ver este acontecer como un hecho cotidiano e inclusive normal,[39] probablemente a consecuencia de que desde tiempos remotos existió dentro de su entorno una fijación en relación con este acto, llevándolo de un plano mundano a uno divinizado.

Si bien es cierto que sería una falta de responsabilidad de parte nuestra pensar que la muerte por ahorcamiento entre las comunidades mayahablantes, como se gesta actualmente, sea una característica puramente maya, tampoco es posible considerar que la muerte por ahorcamiento que se da entre los pobladores del interior de Yucatán sea un rasgo que deba entenderse solamente desde la perspectiva del pen-

[38] Por razones de espacio no fue posible mencionar otro testimonio de Uriel, en el que hacía referencia a una plática que tuvo con sus abuelos en la que tocó un punto muy interesante en cuanto a la lluvia y el ahorcamiento; sólo se señalará brevemente lo que sus abuelos le contaron: "que hace muchos años algunos señores se ahorcaban en sus milpas o aparecían ahorcados"; él cree que por desesperación ante las malas cosechas. Lo interesante de lo que describe es que ahora, en los llamados *loj*, que son los rituales para la tierra y su petición de lluvias, se decapitan animales, gallinas por lo general, pero también se ahorcan animales.

[39] Un acontecimiento que se observó en el trabajo de campo, que nos da un parámetro de esta situación, fue el que presenciamos en la plaza principal de Mérida, cuando se presentó la Orquesta del Mayab e interpretó una canción que estaba dirigida a los suicidas llamada "Me voy pa'l salto"; el coro de la canción dice lo siguiente: "¡Qué risa me dan los que se suicidan, dejando lo bueno que tiene esta vida!; con seguridad es que así terminan, dicen que es gallo, por mucho es gallina".

samiento occidental. Podemos decir que el acto ha sido reinterpretado, a lo largo de los años, en función de las condiciones y las dinámicas internas y externas, donde el núcleo del pensamiento de algunas personas en Yucatán, en relación con el ahorcamiento, tiene un trasfondo mesoamericano.

De tal manera, creemos que el llamado suicidio entre los mayas actuales mantiene elementos que provienen de tiempos prehispánicos, aunque algunos de sus miembros no sepan o no se den cuenta de esto; de ahí la importancia, para el estudioso del tema, de tener siempre presente la manera de interpretar, comprender, pero sobre todo escuchar y saber el sentir de tal situación, de cómo desde sus categorías propias explican el hecho los participantes; en este caso los hermanos peninsulares, los hermanos mayas.

BIBLIOGRAFÍA

Acal Polanco, Silvia del Socorro, *El suicidio en Yucatán, México*, FCA-UADY, Mérida, 2004.

Baquedano, Gaspar, *Maya Religion and Traditions: Influencing Suicide Prevention in Contemporary Mexico*, Oxford Textbook of Suicidology and Suicide Prevention, Waggerman Danuta, Nueva York, 2009.

Bernal Romero, Guillermo, "Cuevas y pinturas rupestres mayas", *Arqueología Mexicana*, núm. 93, Raíces, México, septiembre-octubre de 2008, pp. 35-40.

Códice de Dresde, FCE, México, 1983.

El libro de los libros de Chilam Balam, traducción de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, FCE, México, 2005.

Garza, Mercedes de la, "La muerte y sus deidades en el pensamiento maya", *Arqueología Mexicana*, núm. 40, Raíces, México, noviembre-diciembre de 1992, pp. 40-45.

Guénon, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Paidós, Madrid, 1995.

Kingsborough, *Antiquitues of Mexico. The Codices, Archaeology, and Chronicles which Kingsborough Conserved in this Great Work are Set*

Out Below. Kingsborough's Extensive Notes on his Theories of the Possible Hebrew Origins of Indigenous Culture and Extracts from Various Authors are in vols. V and IX, vols V-IX contain notes on the plates.

Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1986.

Lévinas, Emanuel, *Totalidad e infinito,* Sígueme, Salamanca, 1997.

Piña Chan, Román, *Historia, arqueología y arte prehispánico*, FCE, México, 1972.

Ruz, Mario Humberto, *Mayas: primera parte: pueblos indígenas de México contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2006.

Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán, año de 1639*, Museo Nacional de México, México, 1892.

Schele, Linda, *Rostros ocultos de los mayas*, Ímpetus Comunicación, Singapur, 1997.

Sotelo Santos, Laura Elena, *Religión maya*, en Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera Coronado (coords.), Trotta, Madrid, 2002.

Tibón, Gutierre, *La tríade prenatal (cordón, placenta, amnios): supervivencia de la magia paleolítica*, FCE, México, 1981.

Viesca Treviño, Carlos, *Medicina prehispánica de México*, Panorama, México, 1992.

Villa Rojas, Alfonso, *Estudios etnológicos: los mayas*, IIA-UNAM, México, 1985.

Zalaquett, Francisca, "Instrumentos musicales", ponencia presentada en el diplomado *Mesoamérica: diversidad y unidad de pensamiento*, 2011.

DOCUMENTOS Y ARCHIVOS

Boletín de Estadísticas Continuas, Demográficas y Sociales: Estadísticas de Intentos de Suicidio y Suicidios, Ediciones 2000, Yucatán.

Díaz, Coral, "Yucatán, en el top 5 de suicidios", *Milenio Novedades*, Mérida, 3 de junio de 2008, p. 12.

"Documento XXXIV", en France Scholes y Eleonor Adams (eds.), *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán (1561-1565)*, t. 2, Antigua Librería Robledo, México, 1963.

Ramírez Camacho, Mundo Alberto, Kíimil jektal: *la muerte por ahorcamiento. Cambio y continuidad en la cosmovisión maya yucateca, el caso de Cuncunul, Yucatán, México*, tesis de licenciatura en etnohistoria, ENAH, 2011.

ENTREVISTAS Y PLÁTICAS

Marcos Pool, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán de 2010.

Silvia Pisté, Cuncunul, Yucatán, agosto de 2010.

Uriel Armenta, Cuncunul, Yucatán, septiembre de 2010.

Zara Chuen, Cuncunul, Yucatán, agosto de 2010.

Problemas del pasado americano.
Tomo II
Colonización y religiosidad
en su edición electrónica,
se terminó en octubre de 2020.

Producción: Dirección de Publicaciones
de la Coordinación Nacional de Difusión
del Instituto Nacional de antropología e Historia.



La Dirección de Etnohistoria y la Coordinación Nacional de Antropología del INAH organizaron una reunión de investigadores mexicanos y extranjeros dedicados al quehacer etnohistórico, a fin de crear un espacio de comunicación e intercambio académico. Para ello convocaron al Congreso Internacional de Etnohistoria Americana Problemas del Pasado Americano, que se realizó en la ciudad de Taxco de Alarcón, Guerrero.

Las ponencias recibidas se analizaron en seis simposios: Arqueología y etnohistoria; Los testimonios y las fuentes; La colonización; La religiosidad; La etnicidad y la organización de los pueblos, y Las instituciones sociales y económicas.

Posteriormente, se elaboraron los artículos respectivos con el fin de publicarlos y dar a conocer a la comunidad académica los planteamientos, retos, propuestas y avances en las investigaciones etnohistóricas dentro y fuera del territorio nacional.

Dicho material se dividió en tres tomos: el primero recoge las aportaciones sobre arqueología y etnohistoria; el segundo agrupa los artículos relativos a la colonización y religiosidad, y en el tercero se presentan los trabajos acerca de la etnicidad, la organización de los pueblos y las fuentes documentales.



